ÜBER

MICHA DEN MORASTHITEN

UND

SEINE PROPHETISCHE SCHRIFT.

EIN MONOGRAPHISCHER BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DES ALTTESTAMENTLICHEN SCHRIFTTHUMS

UND ZUR AUSLEGUNG DES BUCHES MICHA.

VON

Dr. C. P. Caspari,

Lic. und Lector der Theologie an der norwegischen Universität.

Universitäts-Programme
für das zweite Halbjahr 1851
und
das erste Halbjahr 1852.

CHRISTIANIA.

Gedruckt bei P. T. Malling.

1852.

Vorwort.

Ich entledige mich in der vorliegenden Schrift eines in dem Vorworte zu meinen Beiträgen in das Buch Jesaja's gegebenen Versprechens. Doch hat der Umstand, dass ich hier über Micha allein schrieb, meiner Arbeit eine weit grössere Ausdehnung gegeben, als sie in den Beiträgen selbst, für die sie ursprünglich bestimmt war, würde gehabt haben. Es war anfangs nicht meine Absicht, so tief in die Erklärung des Einzelnen einzugehen, als dies von da an, wo ich den Inhalt und Zusammenhang der Verheissungen des Buches darzulegen beginne, geschehen ist; die Grösse, Wichtigkeit und Schwierigkeit der Weissagungen in C. 4 und 5 hat mich aber unwillkührlich zum genaueren und tieferen Eingehen auch in das Einzelne geführt, und die nicht geringe Schwierigkeit der oft so ganz von dem richtigen Verständniss der einzelnen Stellen abhängigen Bestimmung des Gedankenganges i C. 6 und 7 darin festgehalten. Man wird, wie ich hoffe, damit um so weniger unzufriedensein, als das Buch Micha's noch eines nennenswerthen Specialcommentars entbehrt. Ungern habe ich in dem dritten Capitel das Verhältniss Micha's und Jesaja's zu einander zum grössten Theile unerörtert gelassen. Es gebrach mir an Zeit und Raum, dieses sehr interessante, aber auch einen nicht geringen Raum für sich beanspruchende Verhältniss darzulegen. Ich hoffe es bald in einer besonderen Abhandlung an einem geeigneten Orte thun zu können.

Unmöglich kann ich diese Zeilen schliessen, ohne vorher dem hochverehrten academischen Collegium unserer Universität meinen innigsten und aufrichtigsten Dank dafür abgestattet zu haben, dass es mir die Veröffentlichung zweier so umfangreicher Programme, wie die sind, aus denen die vorliegende Schrift besteht, gestattet hat. Es ist aber, dass dies geschehen, nur einer der vielen Beweise von der edlen, hochherzigen Liberalität in Beförderung der Wissenschaft, welche die Institutionen Norwegens und die Männer, welche sie handhaben, in so hohem Grade auszeichnet. Ich will es nicht verhehlen, dass mich diese Liberalität bei der Arbeit öfter mit der Besorgniss erfüllt hat, es möchte das von mir Geleistete ihr allzu wenig entsprechen; sie ist mir aber auch bei ihr ein Sporn gewesen, nach Kräften dahin zu streben, dass dasselbe einigermaassen in Verhältniss zu ihr stehe. Gern wäre ich auch dem billigen Wunsche gefolgt, meine Schrift in der Landessprache zu verfassen, hätte nicht ihr Character und Zweck mir es durchaus nothwendig gemacht, sie in einer Sprache zu schreiben, in der sie Allen zugänglich ist, welche sich in wissenschaftlicher Weise mit dem A. T. beschäftigen.

Möge diese Arbeit zum Verständnisse eines der herrlichsten Erzeugnisse des selbst so überschwenglich herrlichen prophetischen Schriftthums des A. T.'s Etwas beitragen!

Christiania den 7ten Juni 1852.

Der Verfasser.

INHALT.

ERSTES CAPITEL.

Lebensumstände des Propheten.

Seite

§ 1. Der Name des Propheten. Seine Form . . . . 1.
§ 2. Der Name des Propheten. Seine Bedeutung . . . . 13.
§ 3. Der Geburtsort und das Vaterland des Propheten . . . . 32.
§ 4. Wann hat Micha gelebt und gewirkt, die in seinem Buche enthaltenen Weissagungen gesprochen und sein Buch verfasst? Ueber die Aechtheit der Ueberschrift des Buches, Micha 1, 1. . . . . 59.

ZWEITES CAPITEL.

Das Buch des Propheten.

§ 5. Inhalt und Gedankenentwickelung, Eintheilung und Gliederung des Buches (Auslegung desselben) . . . . 100.
§ 6. Geist des Propheten; Eigenthümlichkeiten seines Buches, namentlich in Darstellung und Sprache . . . . 403.

DRITTES CAPITEL.

Das Verhältniss des Buches zu den übrigen Schriften des A. T.'s.

§ 7. Das Verhältniss des Buches zu den ihm der Zeit nach vorangehenden Schriften des A. T.'s. . . . . 419.
§ 8. Das Verhältniss des Buches zum Buche Jesaja . . . . 444.
§ 9. Das Verhältniss des Buches zu den ihm der Zeit nach folgenden Schriften des A. T.'s, dem Buche Jeremia insbesondere, und zum N. T. . . . . 449.

ERSTES CAPITEL.

Lebensumstände des Propheten.

§. 1. *Der Name des Propheten. Seine Form.*

Inhalt.

Weshalb die Masorethen Jer. 26, 18 מִיכָיָה *statt* מִיכָה *gelesen wissen wollen und weshalb nicht. — Ueber die Zusammensetzung und die verschiedenen Formen des Namens. — Die Form* מִיכָה *in der Ueberschrift des Buches, Mich. 1, 1, ist keine bloss jüngere, sondern die dem gewöhnlichen Leben angehörige und daher nicht gegen die Aechtheit der Ueberschrift zu benutzen. — Die alttestamentlichen Personen, die den Namen in einer seiner Formen führen.* מִיכָיָהוּ *2 Chr. 13, 2 kein Schreibfehler für* מַעֲכָה. *— Ueber die Aussprache des Gottesnamens* יהוה, *mit dem der Name zusammengesetzt ist. Die Aussprache* יְהֹוָה *nicht ganz sicher. Möglichkeit der Aussprachen* יַהְוָה, יַהְוֶה, יַהֲוָה. *Was diese beiden letzteren empfichlt. Was die Aussprache* יַהְוֶה oder יֶהֱוֶה *sehr wahrscheinlich macht. Wider und für die Aussprachen* יַהְוֶה, יֶהֱוֶה, יְהֹוָה יֱהֹוָה. *Ueber die Namen* יֵשׁוּעַ, אֶלְיוֹעֵינַי *und* יֵהוּא.

Der sechste in der Reihe der sogenannten kleinen Propheten heisst in der Ueberschrift seines Buches (Mich. 1, 1) מִיכָה, in der alttestamentlichen Stelle, wo seiner ausserdem noch Erwähnung geschieht, Jer. 26, 18, nach der Randlesart ebenso, nach der Textlesart מיכיה, was man nach Analogie sowohl des מִיכָיָה in 2 Kg. 22, 12 und Neh. 12, 35 als der Form, aus welcher dieses מִיכָיָה abgekürzt ist, מִיכָיָהוּ 2 Chr. 13, 2. 17, 7, מִיכָיָה zu lesen hat[1]). Wenn die Masorethen Jer. 26, 18 statt

1) Nicht etwa, nach בְּיָהּ Ps. 68, 5. Jes. 26, 4 und dem betonten בְּמוֹ : מִיכְיָה, weil בְּ mit יָהּ (und מִי) — anders als ב mit יה in ביה — einen Begriff bildet und dieser mit dem betonten יָהּ völlig abgeschlossen ist, während בְּמוֹ, auch wo es betont ist, seiner Natur nach auf das folgende Wort zustrebt und daher auch in der Regel (Ausnahmen Jes. 26, 18. Jer. 13, 21. Ez. 16, 57) mit

des מיכיה des Textes מִיכָה haben gelesen wissen wollen, so können sie dies **nur**[2]) gethan haben, um anzudeuten, dass der im Texte mit dem Namen מיכיה bezeichnete Prophet, einer und derselbe sei mit dem in der Ueberschrift seines im Canon befindlichen Buches מִיכָה genannten und nach ihr unter diesem Namen allgemein bekannten, so dass das Kri nicht eine Emendation, sondern eine historisch-exegetische Glosse ist. Man sollte מִיכָה lesen, damit die Identität des in der Stelle gemeinten Propheten mit dem, dessen Buch im Canon stand, noch unmittelbarer hervorträte. Die Textlesart für unrichtig zu halten und anzutasten, fiel den alten synagogalen Schriftgelehrten nicht ein. Sie liessen sie als

ihm durch einen conjunctiven Accent verbunden ist (כְּמוֹ in אֲסַפְּרָה כְמוֹ Ps. 73, 15 steht elliptisch für כְּמוֹ־כֵן oder כְּמוֹ־זֹאת). Nimmt doch sogar der letzte Wurzelbuchstab von Nominibus, die mit יָה zu einem Nom. pr. zusammengesetzt sind, statt des Schwa mobile, mit dem er, um die beiden Bestandtheile des Nom. pr. zu verbinden, eigentlich gesprochen werden sollte, ein ָ an, z. B. das ל von קוֹל in קוֹלָיָה statt קוֹלְיָה aus קוֹל und יָהּ *die Stimme des Herrn*. Ganz dem מִיכָיה entsprechend ist מִיכָאֵל.

2) Nicht können sie dies nämlich gethan haben 1. weil sie diese Lesart in den meisten Codicibus oder in den oder dem ältesten und angesehensten fanden, denn in diesem Falle (oder wenigstens in **dem** Falle, dass die meisten oder die ältesten und angesehensten Codd. sie boten) hätten sie dieselbe wohl zur Textlesart gemacht; 2. weil sie dieselbe für eine sprachlich unrichtige hielten, denn dies konnten sie unmöglich, indem an nicht wenigen Stellen des A. T.'s מיכיה, מִיכָיָה gesprochen, vorkommt; 3. weil die kürzere Form מִיכָה die jüngere und zu ihrer Zeit gewöhnliche war, denn diese Form und die längeren, מִיכָיְהוּ (מיכהו) und מִיכָיָה, wechselten schon in der älteren Zeit mit einander (s. weiter unten), und sie hätten dann nicht bloss Jer. 26, 18, sondern an allen Stellen, wo sie eine der längeren Formen fanden, ihr die kürzeste substituiren müssen; 4. weil מִיכָה die im gewöhnlichen Leben gebräuchliche Form war (s. weiter unten), denn auch da hätten sie dieselbe aller Orten statt der längeren Formen setzen müssen; 5. weil sie glaubten, der im Texte genannte Prophet werde daselbst unrichtig מיכיה (מִיכָיָה) genannt, indem derselbe, wie man aus der von ihm selbst herrührenden Ueberschrift seines Buches ersehen könne, den Namen מִיכָה geführt habe, denn, da מִיכָיָה und מִיכָה nur zwei verschiedene Formen desselben Namens sind, und da auch 2 Kg. 22, 12 und 2 Chr. 34, 20 מִיכָיָה und מִיכָה, sowie Jud. 17 f. מִיכָיְהוּ und מִיכָה mit einander wechseln, so konnten die sprachkundigen und in ihrem A. T. so belesenen Masorethen unmöglich meinen, dass der Mich. 1, 1 מִיכָה genannte Prophet nicht auch מִיכָיָה geheissen haben könne.

das von Jeremia herrührende Richtige stehen. Nur gelesen sollte מִיכָה werden[3]).

Die ursprüngliche Form des Namens, den dieser Prophet trägt und den ausser ihm noch eine ganze Anzahl von Personen des A. T.'s führen[4]),

3) Die LXX geben den Namen des Propheten nicht nur Jer. 26, 18, sondern auch Mich. 1, 1 durch *Μιχαίας* wieder, was dem מִיכָיָה entspricht. Sie drücken aber die verschiedenen Formen des Namens überhaupt überall (auch Jud. 17, 5. 8—10. 12 f. 18, 2—4. 13. 15. 18. 22 f. 26 f. 31. 2 Chr. 18, 14. 34, 20, wo im Texte מיכה steht) durch *Μιχαίας* aus. Nur Neh. 11, 17. 22 haben sie für מיכא das entsprechende *Μιχά*, was sich auch Judith 6, 15 findet. Josephus nennt Antt. X, 6, 2 Micha den Morasthiten und ebds. VIII, 14, 5 den Michajehu ben Jimla *Μιχαίας*. Die Vulg. hat bald, und zwar vorherrschend, Michæas oder Micheas, z. B. Mich. 1, 1. Jer. 26, 18, bald Michæa 1 Chr. 13, 2 (wo מיכיהו Frauenname ist), bald Micha Neh. 11, 17; der Syr. überall מִיכא (Neh. 12, 35 מַעְכא, 2 Chr. 17, 7 מַלְבִיא).

4) Es sind elf: 1. Der götzendienerische Ephraimite in Jud. 17 f. (17, 1. 4. מִיכָיְהוּ, an den übrigen Stellen von C. 17 und 18: 17, 5. 8 u. s. w. מִיכָה). 2. Ein Sohn Mefiboseths oder Meribbaals, des Sohnes Jonathans und Enkels Sauls 2 S. 9, 12. 1 Chr. 8, 34 f. 9, 40 f. (2 S. 9, 12 מִיכָא, an den übrigen Stellen מִיכָה). 3. Ein Kehathit, ein Nachkomme Usiels, des Sohnes Kehath 1 Chr. 23, 20. 24, 24. 4. Eine der Gemahlinnen Rehabeams, eine Tochter Absaloms (d. h. eine Enkelinn desselben — vgl. 2 Kg. 8, 26 — durch seine mit Uriel aus Gibea vermählte Tochter Thamar 2 S. 14, 27 [18, 18.] 2 Chr. 13, 2), die Mutter Abia's 2 Chr. 13, 2 (מִיכָיָהוּ); 2 Chr. 11, 20—22. 15, 16. und 1 Kg. 15, 2. 10. 13 (in der LXX und bei dem Syr., der auch Neh. 12, 35 מַעְכא für מִיכא hat, auch 2 Chr. 13, 2) heisst sie מַעֲכָה. Nach *Thenius*, z. 1 Kg. 15, 10 soll מיכיהו in 2 Chr. 13, 2 ganz gewiss aus מעכה verschrieben sein, weil nicht allein LXX., Syr. Arab. zur bezüglichen Stelle der Chronik diesen Namen darbieten, sondern jener Name mit allen seinen verschiedenen Formen ohne irgend eine Ausnahme nur als Mannesname vorkomme. Allein zu dieser Annahme ist kein genügender Grund vorhanden, da 1. der Name מיכיהו seiner Bedeutung nach ebenso gut Frauen- als Männername sein kann (vgl. Frauennamen wie יכליהו), 2. nicht ganz wenige Namen (z. B. מהיטבאל, מעכה, עתליה, שלמית) zugleich Frauen- und Männernamen sind, 3. אביה Name von sechs Männern und nur zwei Frauen ist (1 Chr. 2, 24. 2 Chr. 29, 1 vgl. 2 Kg. 18, 2), 4. nicht wenige Personen im A. T. zwei Namen führen (so heisst z. B. der jüdische König Usia auch Asarja), indem die Namen im Orient sehr wandelbar und flüssig sind (s. die von *Keil* z. 1 Kg. 15, 2 citirten Verff.), endlich 5. die LXX., der Syr. und Arab. (im Grunde bloss die LXX., da die arab. Uebers. der Chron. aus der syr. geflossen und diese wiederum

ist die vollste מִיכָיְהוּ 2 Chr. 13, 2. 17, 7 [5]). Sie ist zusammengesetzt aus מִי, aus כְּ, das, weil es unmittelbar vor der Tonsylbe steht, und die dieser folgende Sylbe eine leichte ist, statt seines Schwa mobile ׇ zum

vielfach aus der LXX interpolirt ist), denen übrigens ausser dem masorethischen Texte die Vulg. (und der Chald.) gegenüberstehen, sehr wohl auch das מיכיהו in 2 Chr. 13, 2 aus dem in 2 Chr. 11, 20—22 so stark hervortretenden מעכה verändert haben könnte. (Möglich auch, dass die Veränderung des מיכיהו in מעכה sich schon im Texte des alexandrinischen Uebersetzers fand). Wahrscheinlich ist מעכה der von den beiden Namen der Tochter Uriels von Gibea und Thamars, den ihr ihre Mutter bei ihrer Geburt gab, indem sie dieselbe nach ihrer eigenen Grossmutter, der geschurischen Königstochter מעכה (2 S. 3, 3) nannte (ähnlich, wie sie selbst denselben Namen empfangen hatte, den ihres Vaters Schwester führte), und empfing die schon als Königinn durch die Gunst ihres Gemahls, Rehabeams, mächtige Frau (2 Chr. 11, 20—22), als sie Königinn Mutter, Gebirah, ward, den mit dem Namen, den sie trug, klangverwandten Namen מיכיהו als Ehrennamen, oder gebrauchte sie ihn nun besonders, nachdem sie ihn schon früher, als sie Rehabeams Gemahlinn ward oder während sie es schon war, als dessen Lieblingsgemahlinn und als (als solche) Königinn erhalten hatte. Dafür spricht, dass er sich in der Chron. gerade da findet, wo ihrer als Königinn Mutter gedacht wird. Dass nur der Chronist ihn da erwähnte, wo er sie als Königinn Mutter nennt, erklärt sich daraus, dass er sich, nur die Geschichte des Reiches Juda schreibend, überhaupt mit der מעכה mehr beschäftigte und beschäftigen musste, als der auch die Geschichte des Zehnstämmereiches schreibende Verf. der Bücher der Könige (s. 2 Chr. 11, 20—22) und dass der Name מעכה doch immer der Hauptname der Frau blieb. 5. Einer der jüdischen Grossen, welche Josaphat im dritten Jahre seiner Regierung in die jüdischen Städte sandte, um das Volk im Gesetze zu unterrichten 2 Chr. 17, 7 (מִיכָיָהוּ). 6. Der Prophet zu Josaphats und Ahabs Zeit, ein Sohn des Jimla (1 Kg. 22 immer מִיכָיְהוּ, 2 Chr. 18, 7. 12. 13. 15. 23. 25. 27 ebenso, 2 Chr. 18, 14 מִיכָה und 2 Chr. 18, 8 Ktib מיכהו). 7. Ein Rubenit, dessen Urenkel, ein Haupt des Stammes Ruben, von Tiglathpilesar ins Exil geführt ward 1 Chr. 5, 5 (מִיכָה). 8. Der Vater eines jüdischen Grossen עַכְבּוֹר 2 Kg. 22, 12, עַבְדּוֹן 2 Chr. 34, 20 zu Josia's Zeit (2 Kg. 22, 12 מִיכָיָה, 2 Chr. 34, 20 מִיכָה). 9. Ein jüdischer Grosser zu Jojakims Zeit Jer. 36, 11. 13 (V. 11 מִכָיְהוּ, V. 13 מִיכָיְהוּ). 10. Ein Levit aus dem Geschlechte Asafs 1 Chr. 9, 15. Neh. 11, 17. 22. 12, 35 (1 Chr. 9, 15. Neh. 11, 17. 22. מִיכָא, Neh. 12, 35 מִיכָיָה). 11. Ein Levit zu Nehemia's Zeit Neh. 10, 12 (מִיכָא). Zu diesen allen kommt 12. der Prophet, von dem das Buch im Kanon verfasst ist. (Judith 6, 15 geschieht eines Ὀζίας des Sohnes Μιχά Erwähnung).

5) 2 Chr. 17, 7 darf man das מִיכָיָהוּ deshalb, weil es in Pausa steht, nicht etwa

Vocale erhält (vgl. z. B. בַּמּוֹ) und aus יָהוּ, welches aus einer der Formen יַהְוָה, יַהְוֶה, יַהְוָה, יַהֲוָה*) durch Abwerfung des ה ָ oder ה ֶ

für Pausalform von מִיכָיְהוּ halten, indem מִיכָיְהוּ in Pausa stets unverändert bleibt (Jud. 17, 1. 4. 1 Kg. 22, 14. 2 Chr. 18, 13) und מִיכָיָה eine Form מִיכָיָהוּ voraussetzt.

6) Dass יהוה nämlich יַהְוֶה ausgesprochen worden, ist wie schon *Delitzsch*, Symbolæ ad Psalmos illustrandos p. 4, angedeutet hat (vgl. *Bötticher*, Collectanea Hebraica p. 139) keinesweges so ganz sicher als viele Neuere annehmen, weshalb man sich auch des „*Jahve*" besser enthält und des nun einmal kirchlich gewordenen *Jehova* immerhin bedienen kann.

Auf die Nachricht bei *Theodoret*, Quæst. XV in Exodum (z. Ex. 6, 2. 3), dass die Samaritaner den Namen Ἰαβέ ausgesprochen haben, ist, wie *Hengstenberg*, Beitrr. II. S. 229 f. gezeigt hat, wenn auch nicht gar kein Gewicht, so doch nur ein sehr geringes zu legen, und der Grammatik zufolge kann יהוה auch wohl eine der drei anderen im Texte angeführten Aussprachen gehabt haben. Dies zeigen Imperfectformen wie יַהֲרוֹס, יַהֲרוֹג, יַהֲסוֹךְ, יַהֲלוֹךְ (vgl. auch Nomm. prr. wie יַעֲקֹב und יַעֲוִיר neben יָעִיר) und die von Verbis לה herkommenden unter den nach der gewöhnlichen Annahme von der dritten Pers. masc. sing. Imperf. abgeleiteten, nach *Dietrich*, Abhandll. zur hebr. Gramm. S. 136 ff., gegen dessen sonst sehr beachtenswerthe Bestreitung der Existenz **aller** sogenannten Nomm. imperfectiva jedoch das אֶהְיֶה Ex. 3, 14 entschieden spricht, durch Vorsetzung der Sylbe יְ als nominaler Bildungssylbe entstandenen Nomm. prr. Ein Theil von diesen auf Verba לה zurückgehenden Nomm. prr. endigt sich nämlich auf ה ָ. Ja, die Aussprachen יַהְוָה (nach יַהֲלֹמוּן Ps. 74, 6), יַהֲוָה liegen insofern sogar bedeutend näher als die יַהְוֶה, יַהֲוֶה als fast alle Nomm. prr. imperfectiva von Verbis לה und alle vom Imperf. Kal dieser VV. abgeleiteten auf ה ָ ausgehen. Es sind die Nomm. prr. יִמְנָה, יִמְרָה, יִסְכָּה, יִשְׁוָה, יִשְׁפָּה, יִתְלָה, יִשָּׁה. Die Nomm. prr. יוֹרָה und יַעְלָה können wir nicht mit *Del.*, a. a. O., für Nomm. imperff. von VV. לה halten, denn dieses kommt, wie aus dem ar. *waʿl* zu ersehen, von einem Stamme יעל, jenes vom participialen Nomen יוֹרֶה, wie daraus hervorgeht, dass der Esr. 2, 18 יוֹרָה Genannte Neh. 7, 24. 10, 20 חָרִיף (ar. *charif Herbstregen*) heisst. Auf ה ֶ endigt sich kein einziges vom Imperf. Kal der VV. לה abgeleitetes Nom. pr. und gehen überhaupt nur zwei von diesen VV. herkommende Nomm. imperfectiva aus: יַבְנֶה und יִפְנֶּה. Das Nomen יִשְׁפֶּה, wofür auch יִשְׁפֵּה sich findet, ist sicher fremden Ursprungs. Von den Nomm. prr. mit תְּ statt יְ kommt תְּפִתֶּה, wenn hebräisch, was zweifelhaft, nicht von einem Verb. לה und ist תִּשְׁבֶּה, wovon man mit Vergleichung von Tob. 1, 2 הַתִּשְׁבִּי 1 Kg. 17, 1 abzuleiten pflegt, mehr als unsicher, indem alle Nomm. prr. von VV. לה mit תְּ sich auf ה ָ endigen und הַתִּשְׁבִּי ebenso gut von einem תִּשְׁבָּה herkommen kann als הַתִּמְנִי Jud. 15, 6 von תִּמְנָה kommt. Ist יְ eine selbst-

(יְהוֹ, יְהוּ vgl. שְׁהוּ aus שְׁתוּ) entstanden ist. Aus der vollständigen nur sehr selten (zweimal) und nur in der Chronik (2 Chr. 13, 2. 17, 7)

ständige nominale Bildungssylbe, so können von den durch Versetzung derselben von VV. לה gebildeten Nomm. prr. die auf הֶ als Masculin- und die auf הָ als Femininformen (mit abstracter Bedeutung) angesehen werden. Diese letzteren Formen sind dann die herrschenden.

Doch müssen wir es gleichwohl für das Wahrscheinlichste halten, dass יהוה eine der beiden Aussprachen יַהְוֶה, יַהְוָה gehabt, indem sich dafür, dass die letzte Sylbe dieses specifisch israelitischen Gottesnamens יָה gelautet, sehr viel anführen lässt. Die Abwerfung eines leichteren הֶ ist schon an und für sich denkbarer als die eines schwereren הָ. Für die erstere ist ferner die Analogie des Juss. Imperf. der Verba לה und bes. die des Imperfectum consec. derselben. Bei diesem ist die Wegwerfung eines הֶ herbeigeführt durch 1. die Versetzung eines וְ, 2. die in Folge der engen Verbindung dieses וְ mit der Verbalform entstandene Schärfung des auf demselben folgenden Consonanten und 3. das durch beide bewirkte Zurücktreten des Accent von der letzten Sylbe des Worts auf die vorletzte. Ganz ebenso scheint bei den mit יהוה als ihrem zweiten Bestandtheile zusammengesetzten Nomm. prr., der durch die Vorsetzung ihres ersten Bestandtheils vor יהוה und das dadurch bewirkte Zurücktreten des Tones von וה auf יה abgestossene Laut ein ֶ sein zu müssen. Speciell spricht für Verkürzung des יָהוּ aus יַהְוֶה, יַהְוָה das aus וַיִּשְׁתַּחֲוֶה verkürzte Imperf. consec. וַיִּשְׁתַּחוּ. Diese Verkürzung wird ferner begünstigt durch die Analogie der Nomina מַעַל, מַעַן, מַעַר und besonders יַעַן, vorausgesetzt, dass sie wirklich aus מַעֲלֶה u. s. w. verkürzt sind, wofür das Vorhandensein der Formen מַעֲלֶה, מַעֲנֶה, מַעֲרֶה ist. Vgl. mit der Abstossung des הֶ in den angeführten Nomm. die des יְ in אַל, עַל, עַד. [Doch scheint auch הָ in einigen von Verbb. לה abgeleiteten Nomm. abgestossen zu sein, nämlich in תַּעַר, wenn dieses Nomen von ערה kommt, und dem Nom. pr. תַּחַן; denn dass diese beiden Nomm. nicht aus תַּעֲרֶה und תַּחֲנֶה, sondern aus תַּעֲרָה und תַּחֲנָה abgekürzt sind, dafür spricht, dass alle von Verbb. לה abgeleiteten Nomm. mit תַּ sich auf הָ endigen, und speciell der Plur. תַּחֲנוֹת 2 Kg. 6, 8]. Ferner lassen sich auch Nomm. prr. wie יַחְזִיָה, יַחְצְאֵל, יַבְנִיָה, deren Entstehung aus יָה יַחְזֶה u. s. w. kaum zu bezweifeln ist, für die Aussprache יַהְוֶה oder יַהְוָה geltend machen. Wie die ersten Bestandtheile dieser Namen aus Formen auf הֶ verkürzt sind, so scheint auch יְהוֹ, יוֹ in den mit ihm als ihrem ersten Bestandtheile zusammengesetzten Nomm. prr. aus einer längeren Form auf הֶ (also aus יַהְוֶה oder יְהֹוֶה) zusammengesetzt zu sein. Speciell für יַהְוֶה spricht noch der Name יְחִיאֵל. Wie in diesem das יְחִי aus יְחִיֶה entstanden ist, so scheint יְהוֹ in den mit ihm zusammengesetzten Namen aus יַהְוֶה entstanden sein zu müssen. Endlich lässt auch das אֶהְיֶה Ex. 3, 14 an ein Nomen Imperfectivum von הוה denken, das sich auf הֶ endigt.

vorkommenden Form מִיכָיְהוּ sind dann durch Abkürzung zwei Formen entstanden: 1. durch die bei den mit יְהוּ zusammengesetzten

יְהֻוֶה ,יְהִוֶה ,יֶהֱוֶה (für welche Punktation Fürst im Schulwb. ist), kann der Name nicht ausgesprochen worden sein, indem wir da anstatt des יְהוּ am Schlusse der Nomm. prr. composita, die יהוה zu ihrem zweiten Bestandtheile haben, יְהוּ lesen würden (vgl. שְׁכוֹ 1 S. 19, 22). Sonst lägen die angeführten Formen eigentlich am nächsten. Denn 1. haben die Mehrzahl der Verba primae ה (הבל, הגה, הדף, הדר, zum Theil הלם und הרס) im Imperf. ֶ zum Vokal der Präfixa und unter ה entweder ֱ (die meisten) oder ֶ; 2. hat das einzige Nom. pr., das ausser יהוה von einem Verbum primae ה durch Vorsetzung von יְ gebildet ist, יֶהְדַּי, ֶ zum Vokale des י; vgl. auch יֶעְדִּי und יְהוֹיָדָע; 3. kommen von הוה Imperativformen vor, die הֱוֵה, הֱוִי lauten (vgl. auch das chald. תֶּהֱוֵא und das syr. ܢܶܗܘܶܐ, sowie הֱיֵה, הֱיוֹת, יִהְיֶה Gen. 12, 2. 17. 1 u. a. Stt.). Diese legen ein Impf. יֶהֱוֶה oder יֶהְוֶה sehr nahe. Dies thut 4. selbst die Form יִהְיֶה, denn in dieser wird ja nur darum das präformative י mit Chirek gesprochen, weil ein י auf den Hauchlaut ה folgt; s. Ew. § 46 c. Ein Imperf. von הוה, sollte man demnach meinen, müsste der Hebräer יֶהֱוֶה oder יֶהְוֶה gesprochen haben. Endlich 5. lässt auch das אֶהְיֶה in Ex. 3, 14, obgleich das erste ֶ dem präformativen א eigenthümlich ist, unwillkührlich an ein ihm entsprechendes יֶהְוֶה denken.

Der Name יֵשׁוּעַ, den man für die Aussprachen יֶהֱוֶה u. s. w. geltend machen könnte, ist nicht aus יָהוּ und שׁוּעַ gebildet (יֵהוּ hätte ebensowohl als יְהוּ zu יְהוֹ werden müssen; vgl. יְאָהַי aus וַאֲהִיָּה), sondern ist ohne Zweifel aus (einem aus יְהוֹשׁוּעַ contrahirten) יוֹשׁוּעַ (trozdem, dass diese zwischen יְהוֹשׁוּעַ und יֵשׁוּעַ mittlende Form nicht vorkommt) durch Abstumpfung des Cholem zu einem ganz kurzen ֶ und Verlängerung dieses in offener Sylbe stehenden ֶ zu ֵ entstanden. Vgl. אֵת, אֶת־, אֹת, sowie ferner הֵם aus הֹם und dieses wiederum, wie aus dem ar. hum zu ersehen, aus הֻם, אַתֶּם aus אַתֻּם (vgl. קְטַלְתּוּנִי und das ar. antum) und אַתֵּן, אַתֵּנָה aus אַתֻּן (vgl. das ar. antunna). Auch אֶלְיְהוֹעֵינַי 1 Chr. 8, 20 ist wohl aus einem aus אֶלְיְהוֹעֵינַי (zu Jehova meine Augen; vgl. Ps. 25, 15. 120, 1. 123, 1. 2. 141, 8), welcher Name 1 Chr. 3, 23. 4, 36. 7, 8. Esr. 10, 22. 27. Neh. 12, 41 (vgl. noch 1 Chr. 26, 3 und Esr. 8, 4) vorkommt, verkürzten אֶלְיְעֵינַי entstanden; vgl. אֱלִיפְלֵהוּ (Gott zeichne ihn aus) aus אֵל und יְפַלְּהוּ. Ohne genügenden Grund will Ewald, Gr. S. 502 Not. 1), nach dem Ἐλιωναΐ der LXX (andere Lesart Ἐλιωηναΐ, Vulg. Elioenai) אֶלְיוֹעֵינַי gelesen wissen. Die LXX und Vulg. können אליעיני 1 Chr. 8, 20 nach אליועיני in den oben angeführten Stellen auch אֶלְיוֹעֵינַי gelesen haben, oder auch nur durch ihre Uebersetzung haben ausdrücken wollen, dass אליעיני mit אליועיני derselbe Name sei. Für die Richtigkeit der masorethischen Aussprache des Namens spricht aber gerade, dass seine Form nach ihr von der an den angeführten Stellen vorkommenden abweicht. Auch wird sonst יוֹ aus יְהוֹ,

Nomm. prr. so häufige Abwerfung des ו und Abschwächung des ָה von יָהוּ die Form מִיכָיָה Jer. 26, 18. 2 Kg. 22, 12. Neh. 12, 35 und

so viel wir wissen, nie י geschrieben. Wenig ansprechend ist die Annahme, dass der Name aus אֵלִי עֵינַי ,אֶל zusammengezogen (*Hill.* p. 418. 800. *Sim.* p. 510), viel mehr die, dass er durch *Gott* (ist) *meine Augen* (mein Auge) zu erklären sei (*Hill.* p. 800, der treffend auf Num. 10, 31 hinweist, und *Fürst*, Conc.); vgl. da Nomm. prr. wie אֱלִיצוּר. Da ein Name אֱלִיעֵינַי *Gott* (ist) *meine Augen* sonst nie vorkommt und, zwar sehr tief und schön, aber doch etwas gesucht sein würde, der Name אֶלְיוֹעֵינַי ,אֶלְיְהוֹעֵינַי dagegen sich ziemlich häufig findet (s. die ob. angeff. Stt.) und eine einfache religiöse Grundstimmung des Israeliten bezeichnet (s. die ob. angeff. Psstt.), was Beides zusammenhängt, und da schon die LXX in 1 Chr. 8, 20 den letzteren Namen gefunden haben, so ziehen wir die oben dargelegte Erklärung des Namens, die sich schon bei *Fürst*, im Schulwb., und bei *Gesenius*, Lex. man. ed. 2, findet, der zuletzt angeführten vor.

Unrichtig meint *Gesenius*, Thes. p. 577 Not., dass das יֵ von יֵשׁוּעַ aus יְהֵי contrahirt und dies aus einem neben יְהָוֶה (הוה) stehenden יְהָיֶה (היה) ganz ebenso gebildet sei, wie יְהוֹ aus יְהָוֶה. Von einem יְהָיֶה finden wir sonst keine Spur (über יֵהוּא s. unten); in der Zeit, in welcher יֵשׁוּעַ zum ersten Male vorkommt, der nachexilischen, hat man es schwerlich gewagt, neben das aus grauer Vorzeit überkommene hochheilige יהוה aus הוה ein יהיה aus היה, wenn auch nur in Nomm. prr., zu setzen; dass endlich zur Zeit des uralten Gottesnamens neben dem damals existirenden alterthümlichen später nur selten noch vorkommenden הוה schon das später gewöhnliche היה existirt habe und ebenfalls zur Bildung des dem Gotte Israels eigenthümlichen Namens angewendet worden sei, ist nicht glaublich. Man sollte dann wenigstens viel ältere Namen als יֵשׁוּעַ mit יֵ (über יֵהוּא s. unten), יֵי und יְהֵי neben יוֹ und יְהוֹ und mit יְהֵי neben יְהוּ, sowie יֵ ,יֵי ,יְהֵי und יְהֵי ziemlich oft gebraucht erwarten. Dass יְהֵי ,יְהֵי und יֵי sich gar nicht finden und יֵ bloss in einem Namen, und in einem nachexilischen, vorkommen würde (über יהוא s. sogleich), deutet auf eine etymologische Unselbstständigkeit des יֵ in diesem Namen und auf Entstehung desselben aus יוֹ hin. Auf diese letztere führt noch mehr der Umstand, dass der bekannte Heerführer Josua Neh. 8, 17 יֵשׁוּעַ und Sir. 46, 1. 1 Macc. 2, 55. 2 Macc. 12, 15. Act. 7, 45. Hebr. 4, 8 Ἰησοῦς heisst, und dass der Hagg. 1, 1. 12 und Sach. 3, 1, also in prophetischen Schriften, die ältere und sollemnere Formen lieben, יְהוֹשׁוּעַ genannte Hohepriester in den nachexilischen historischen Schriften (s. Esr. 2, 2. 3, 2. Neh. 7, 7. 39. 12, 1. 10. 26) den Namen יֵשׁוּעַ (Sir. 49, 12. Esr. 5, 5. 8, 24 Ἰησοῦς) führt. (Auch die 1 Chr. 24, 11 und 2 Chr. 31, 15 unter dem Namen יֵשׁוּעַ erwähnten vorexilischen Männer, sowie die Neh. 11, 26 angeführte Stadt יֵשׁוּעַ hiessen, die letztere falls sie schon vor

2. durch Zurückziehung des Tones von יְ auf כָ und dadurch herbeigeführte Verkürzung des ָ von יָ in Schwa mobile die Form מִיכְיָהוּ Jud. 17, 1. 4; 1 Kg. 22, 8. 9. 13—15. 24—26. 28., 2 Chr. 18, 7. 12. 13. 23—25. 27; Jer. 36, 11 — hier einmal מְכָיְהוּ mit defectivem מִי — 13 [7]). — An der Stelle beider Formen des Namens finden wir endlich

dem Exil existirte, ohne Zweifel eigentlich יְהוֹשֻׁעַ, da nur dieser, nie jener Name sich in den vorexilischen Schriften findet). Warum gerade in dem Namen יְהוֹשֻׁעַ sich nach dem Exil יֵ für יוֹ festsetzte, lässt sich unschwer erklären. Er war damals, wie schon früher, einer der häufigsten mit יְהוֹ, יוֹ zusammengesetzten Namen (s. *Sim.*, Onom. V. T. p. 516. 20 und Onom. N. T. et libb. V. T. apocrr. p. 77 f.).

Was den Namen יֵהוּא anbetrifft, dessen יֵ nach *Ges.*, a. a. O., ebenfalls aus יְהְיֶה entstanden sein soll, so frägt es sich, ob er ein Juss. von הוה (יְהֻוֶה, יְהוֹ, יֶהוֹ, יֵהוּא vgl. יְהוּא Koh. 11, 3) oder ein syrisirender Indicativus Imperfecti von dieser Wurzel oder endlich ebenfalls aus יְהוֹהוּא, יוֹהוּא entstanden ist. Wider die erste Erklärung ist 1. die Schreibung (der Name wird stets, und er kommt, fünf Personen, und darunter zwei berühmte bezeichnend, nicht ganz selten vor, יהוא geschrieben, nicht, wie man eigentlich erwarten sollte, יהו); 2. die Form (man sollte יְהוּ erwarten, wie יְהִי und Koh. 11, 3 zeigt; das יָהוּ als zweiter Theil von mit יהוה zusammengesetzten Nomm. prr. kann für die Bildung eines jussivischen Namens יֵהוּ nicht beweisen); endlich 3. zwar nicht, dass aus einem Jussiv ein Name gebildet wird, wohl aber die sonderbare Bedeutung, die der Name dann bekommt (*er sei, werde*). Dagegen, dass das Wort eine syrischartige (vgl. das syr. Imperf. נֶהוּא, תֶּהוּא neben נֶהְוֵא, תֶּהְוֵא) Imperfectform von הוה (mit der Bedeutung der *Seiende, Lebende*) ist, spricht 1. dass der Name ein sehr alter und auch südpalästinensischer ist (s. unt.) und 2. dass man schwerlich einem Menschen einen Namen gegeben haben wird, der mit dem hochheiligen Namen des Gottes Israels dieselbe Bedeutung hat. Für die Annahme, dass יֵהוּא aus יוֹהוּא entstanden, ist die Analogie von אֱלִיהוּא und besonders אֲבִיהוּא, gegen sie, doch nicht entscheidend, dass sich nicht ein יְהוֹהוּא oder יוֹהוּא neben יֵהוּא, wie ein יְהוֹשֻׁעַ neben יֵשׁוּעַ, findet, und dass יֵהוּא nicht wie יֵשׁוּעַ ein sehr häufiger und sehr später Name ist, sondern nur mässig häufig und schon unter David (1 Chr. 12, 3) vorkommt (auch ein bloss dem nördlichen Palästina angehöriger ist er nicht; s. 1 Chr. 2, 38. 4, 35. 12, 3). Gegen *Ges.* spricht der grösste Theil des oben Angeführten. Auch sollte man nach der Analogie des יוֹ aus יְהוֹ, für das nie י steht, in beiden Namen יֵי (יֵיהוּא, יֵישׁוּעַ) erwarten, was nie vorkommt.

7) Ein Rücktritt des auf יָ in יָהוּ liegenden Tones auf ein vorangehendes ָ und demgemässe Verkürzung des יָ in יְהוּ kommt sonst nirgends vor, indem

eine noch kürzere und die kürzeste מִיכָה. An der Stelle der Form מִיכָיָה steht dieselbe Mich. 1, 1 vgln. mit Jer. 26, 18, 2 Chr. 34, 20 vgln. mit 2 Kg. 22, 12 und 1 Chr. 9, 15. Neh. 11, 17. 22 (an diesen Stt. מִיכָא mit chaldaisirender Orthographie) vgln. mit Neh. 12, 35; an der Stelle der Form מִיכָיְהוּ findet sie sich Jud. 17, 5. 8 u. s. w. vgln. mit 17, 1. 4, 2 Chr. 18, 14 vgln. mit 18, 7 u. s. w.; endlich kommt sie noch 2 S. 9, 12 (מִיכָא) 1 Chr. 5, 5. 8, 34 f. 9, 40 f. 23, 20. Neh. 10, 12 (an der letzten St. מִיכָא) vor. — Einmal 2 Chr. 18, 8 Ktib findet sich für מִיכָיְהוּ eine Form מיכהו (das Kri hat מִיכָיְהוּ), welche man, wenn sie nicht etwa einem blossen Schreibfehler für מיכיהו ihre Entstehung verdanken sollte (was darum nicht ganz unwahrscheinlich ist, weil der Name in 2 Chr. 18 mit Ausnahme von V. 14, wo in der Anrede Ahabs an Michajehu ben Jimla מִיכָה steht, überall מִיכָיְהוּ lautet) מִיכָהוּ (mit *Chr. B. Michaelis*, z. Mich. 1, 1) oder מֵיכָהוּ (mit *Simonis*, Onom. p. 537, *Gesenius, Winer, Fürst*) lesen kann. Im ersteren Falle wäre das יְ ausgestossen[8]), im zweiten das ־ָי in den Diphthong ·· erweicht. Fände der erstere Fall Statt, so könnte, (was hinsichtlich des Namens מִיכָה überhaupt *Chr. B. Michaelis* zu Mich. 1, 1 angenommen hat), das מִיכָה in Jud. 17 f. und 2 Chr. 18, 14 durch Abwerfung des ו aus מִיכָהוּ entstanden sein[9]).

sowohl die aus יָהוּ und aus Perff. von Verbis לה zusammengesetzten Nomm. prr., wie בְּנָיָהוּ, דְּלָיָהוּ, פְּדָיָהוּ als auch das Nom. pr. קוּשָׁיָהוּ, in welchem das ָ des שׁ wahrscheinlich gleich dem ָ des ל von קוֹלָיָה und יְשׁוֹחָיָה (aus יָשׁוֹחַ Impf. von שָׁחַח und יָה) aus Schwa mobile entstanden ist, das יָהוּ unverändert behalten.

8) Denkt man sich die Form מִיכָהוּ aus מִיכָיְהוּ entstanden, wogegen aber das spricht, dass in 2 Chr. 18 (mit Ausnahme von V. 14, wo מִיכָה steht) und in 1 Kg. 22 der Name des Sohnes Jimla's überall מִיכָיְהוּ und nicht מִיכָיָהוּ lautet, so wäre das ־ָיָה gerade wie in מִיכָה aus מִיכָיָה in ָ zusammengeflossen, und es würde die Form מִיכָהוּ der Form מִיכָיָהוּ ebenso entsprechen, wie die Form מִיכָה der Form מִיכָיָה.

9) Besser aber wird man auch das מִיכָה dieser Stt. für aus מִיכָיָה abgekürzt halten, indem die Form מִיכָהוּ doch sehr unsicher ist. Eine andere Abkürzung von ־ָיָה in ־ָה ausser der in מִיכָה ist uns nicht bekannt. Die aus יָה und aus Perff. von Verbis לה zusammengesetzten Nomm. prr., wie עֲשָׂיָה, חֲזָיָה, פְּדָיָה, רְפָיָה, und die Nomm. prr., bei denen das ָ vor יָה aus Schwa mobile entstandener Bindevokal ist, wie קוֹלָיָה, קֵלָיָה, רְעֵלָיָה, behalten ihr ־ָיָה unverändert. Wohl aber scheint in Nomm. prr., deren zweite Hälfte יָה ist

Die Form מִיכָה soll nach *Hitzig* und *Ewald* (vgl. auch *Bertheau*, Comm. z. B. der Richter S. 196. 200) jüngeren Ursprungs sein, weil sie in Jer. 26, 18 nach dem Kri zu lesen ist, während nach dem Ktib die vollere מִיכָיָה, und weil sie 2 Chr. 34, 20 für das vollere מִיכָיָה von 2 Kg. 22, 12 steht. Und beide Kritiker haben darum in dem מִיכָה von Mich. 1, 1 einen Beweis des späteren Ursprungs und mithin der Unächtheit dieses V.'s (der Ueberschrift des Buches Micha) zu finden geglaubt. — Allein dass die Masorethen Jer. 26, 18 nicht deshalb מִיכָה statt מִיכָיָה gelesen haben wollen, weil zu ihrer Zeit die erstere Form (als eine jüngere) die gewöhnliche, die letztere dagegen (als eine ältere) eine ungewöhnliche war, sondern dass sie an dieser St. dem Ktib מיכיה das Kri מִיכָה nur zu dem Zwecke substituirten, um anzudeuten, dass der Prophet, welcher hier מיכיה heisse, einer und derselbe sei mit dem, welcher nach der Ueberschrift seines im Kanon befindlichen Buches gewöhnlich mit dem Namen מִיכָה bezeichnet werde, haben wir ob. S. 2 (Text und Anm.) gezeigt. Dass aber die jüngeren Bücher

und deren erste auf einen Consonanten schliesst, einige Male das י in יָה elidirt und sein Kamez auf den vorhergehenden vokallosen Consonanten zurückgeworfen zu sein. So in מַתַּתָּה Esr. 10, 33 (vgl. das Ματθαθά Luc. 3, 31), wenn nämlich dieser Name aus מַתִּתְיָה, מַתִּתְיָהוּ Esr. 10, 43. Neh. 8, 4. 1 Chr. 9, 31 u. s. w. (Ματταθίας od. Ματθαθίας 1 Macc. Josephus LXX) contrahirt ist (*Ges. Fürst*), wofür der Umstand spricht, dass die LXX ihn mit Ματταθίας wiedergeben. Doch kann er auch aus מַתַּת, was Luc. 3, 24 als Name vorkommt (Ματθάτ), und הָ zusammengesetzt sein (*Hiller*, Onom. p. 425). So ferner in חֲשַׁבְנָה Neh. 10, 26., welches aus חֲשַׁבְנְיָה Neh. 3, 10. 9, 5 (der חֲשַׁבְנְיָה der letzteren St. heisst Neh. 10, 12. 12, 24 חֲשַׁבְיָה) entstanden zu sein scheint. Nomm. prr. konnten, weil sie so viel und im gewöhnlichen Leben sehr bald meist ohne dass man an ihre ursprüngliche appellativische Bedeutung mehr dachte, als todte Wörter gebraucht wurden, und weil deshalb das in der Umgangssprache herrschende Streben nach möglichst kurzen Formen sich besonders gegen sie richtete, stärkere Zusammenziehungen und Verkürzungen erleiden; vgl. z. B. das אֲבִי 2 Kg. 18, 2 mit dem אֲבִיָּה 2 Chr. 29, 1. und s. *Ew.* Gramm. S. 497 und 503. Dass gerade der Name מִיכָיְהוּ, מִיכָיָה so stark contrahirt ward, erklärt sich daraus, dass er ein sehr gewöhnlicher (ein viel gewöhnlicherer als alle anderen Namen auf יָהוּ und יָה, s. Anm. 4) und daher auch ein sehr häufig gebrauchter war. Vielleicht dass auch seine sehr eigenthümliche Zusammensetzung, durch die er sich von allen anderen Nomm. prr. auf יָהוּ und יָה unterschied, dazu beitrug.

der Chronik einmal מִיכָה haben, wo die älteren Bücher der Könige מִיכָיְהוּ (auch 2 Chr. 18, 14 steht מִיכָה, wo 1 Kg. 22, 15 מִיכָיְהוּ), kann darum für den späteren Ursprung der ersteren Form und mithin für die Unächtheit von Mich. 1, 1 Nichts beweisen, weil diese Form schon in den Büchern Samuelis vorkommt (2 S. 9, 12)[10]) und Richt. 17 f. mit der volleren Form מִיכָיְהוּ wechselt. Nachdem der Verfasser von Jud. 17 f. zuerst zweimal, 17, 1 und 4, diese Form gebraucht hat, bedient er sich dann fortwährend (von 17, 5 bis zum Ende von C. 18 16 Mal) der kürzeren מִיכָה. Dies scheint darauf hinzuführen, dass die Form מִיכָה nicht sowohl eine spätere war, als vielmehr eine, welche, weil sie durch ihre Kürze bequemer fiel, dem gewöhnlichen Leben angehörte. Bedenkt man, dass Nomm. prr., weil sie so häufig gebraucht wurden, und weil man bei ihnen nach sehr kurzer Zeit an ihre appellativische Bedeutung selten mehr dachte, sehr leicht mannichfach abgekürzt werden konnten, und dass der Name מיכיהו ein sehr häufiger (s. Anmerk. 4) und daher auch zahllos oft gebrauchter Name war, so wird man es leicht begreifen, wie nicht erst sehr spät, sondern schon sehr bald daraus מִיכָה werden konnte. Auch dass 2 Chr. 18, 14 gerade in der Anrede מִיכָה steht, scheint darauf hinzuführen, dass diese Form der Rede des gewöhnlichen Lebens angehörte. Freilich sollte man gerade in der Ueberschrift Mich. 1, 1 die vollste Form als die feierlichste oder doch nicht die kürzeste erwarten[11]), und scheint nach 2 Chr. 34, 20 vgln. mit 2 Kg. 22, 12., 2 Chr. 18, 14 vgl. mit V. 7 u. s. w. und Neh. 12, 35 vgln. mit 11, 17. 22 und 1 Chr. 9, 15, sowie nach 1 Chr. 5, 5. 8, 34 f. 9, 40 f. 23, 20. Neh. 10, 12 die Form des gewöhnlichen Lebens *vorzüglich* später herrschend gewesen oder *vorzüglich* später in die Schriftsprache eingedrungen zu sein. Allein Micha konnte doch auch recht wohl die im gewöhnlicheren Leben

10) Sie wird hier sogar schon mit chaldäischer Orthographie, wie 1 Chr. 9, 15. Neh. 10, 12. 11, 17. 22, מִיכָא geschrieben, während in den Parallelstellen 1 Chr. 8, 34 f. 9, 40 f. מִיכָה steht. Alle alten Ueberss. haben 2 S. 9, 12 schon die kürzeste Form gelesen.

11) Vgl. das ישעיהו statt ישעיה in Jes. 1, 1 und im ganzen B. Jesaia, das ירמיהו in Jer. 1, 1 und im ganzen Buche Jeremia mit Ausnahme der Stt. 27, 1. 28, 5. 10. 12. 15. 29, 1, dagegen jedoch auch das עבדיה Ob. 1. und das צפניה Zeph. 1, 1, sowie das אמציה Am. 7, 10. 12. 14 und das אוריה Jes. 8, 2.

üblichere Form seines Namens eben als solche in der Ueberschrift seines Buches brauchen, und dass diese Form schon ziemlich früh im Gebrauche war und auch in der Schriftsprache sich geltend machte, davon legen Jud. 17 f. und 2 S. 9, 12 ein nicht zu beseitigendes Zeugniss ab[12]).

§ 2. *Der Name des Propheten. Seine Bedeutung.*

Inhalt.

Der Name bezeichnet die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels. — Warum er nicht, von מוך *abzuleiten, attenuatio, attenuatio Jehovæ, humilitas und dem Aehnliches bedeute. — Ueber die mit ihm verwandten Namen* מיכאל *und* מישאל*. Der Name* מיכל *besser von* יכל *s* כול *mit der Bedeutung Wasserbehälter als Contraction von* מיכאל*. Ueber* מיכאל *als Engelname. — Die alttestamentlichen Stellen, in denen die Unvergleichlichkeit des Gottes Israels ausgesprochen wird. — Wovon der häufige Gebrauch des Namens und der mit El und Jehova zusammengesetzten Namen überhaupt Zeugniss ablegt. Der Einfluss der religiösen Namen des A. T.'s auf ihre Träger und das gesammte Volk, und was dazu beitrug, ihnen einen solchen zu verschaffen. — Micha hat in Mich. 7, 18 wahrscheinlich auf seinen Namen angespielt. Darlegung der Gründe, welche für diese Annahme sprechen.*

Der Name מִיכָיָהוּ bedeutet nach seiner oben angegebenen Zusammensetzung[13]): *Wer ist, wie Jehova?!* und bezeichnet so gleich

12) Auch kann sich Micha darum in der Ueberschrift seines Buches gerade Micha genannt haben, weil diese Form des Namens, damals im gewöhnlichen Leben stark im Gebrauche und auch in die Schriftsprache schon eingedrungen, gerade an seiner Person stärker haftete als eine der übrigen Formen. Das Leben kennt ja in solchen Dingen oft keine Gründe.

13) Nach *Hiller*, Onom. p. 466. 494 s. 541. 554, und *Simonis*, Onom. p. 785. 537, ist מיכה ein einfaches Nomen von מוך s מכך *hinschwinden, verfallen, verarmen: attritio, attenuatio, depauperatio* (vgl. עִירָא) und sind מיכיה und מִיכָיָהוּ aus diesem Namen und יהו zusammengesetzt. מִיכָיְהוּ ist nach *H.* auch aus מיכה und יְהוּ: *attenuatio J.* oder *attenuationi erit* (יְהוּא), nach *S.*, für מִיכְיָהוּ stehend, aus מִיךְ (vgl. זִיעַ) s מיכה und יהו zusammengesetzt. מִיכֵהוּ 2 Chr. 18, 8 soll nach dem letzteren *attenuatio illius* (sc. Dei) bedeuten. Schon *Hieronymus* erklärt im Prologus zum Micha den Namen durch *humilitas* und nach *Abarbenel* kommt er *ab humilitate et infirmitate*. Für diese Erklärung

den beiden verwandten Namen מִיכָאֵל: *Wer ist, wie Gott?!* (einem Namen, der fast ebenso häufig vorkommt als der Name מִיכָיְהוּ) und מִישָׁאֵל (מִי, .שֶׁ, eine Contraction aus אֲשֶׁר und אֵל): *Wer ist, was Gott?!* [14]) die Unvergleichlichkeit Jehova's, des Gottes Israels, mit allen

liesse sich geltend machen, dass eine Zusammenziehung von יָה zu הּ sonst nicht vorkomme (s. Anm. 9) und dass die 2 Chr. 13, 2 מִיכָיָהוּ genannte Mutter Abia's 2 Chr. 11, 20 und 1 Kg. 15, 2 מַעֲכָה heisse (מעך *zusammen-einniederdrücken*). Aber die Häufigkeit des Namens und auch die Vielheit seiner Formen fordert die in § 1 gegebene jetzt mit Recht allgemein angenommene Erklärung und verbietet die so eben dargelegte. Dass ein Name mit der Bedeutung: *Wer ist, wie Jehova?!* sehr häufig war, ist begreiflich; wie aber sollte ein Name mit der Bed.: *attritio, attritio Domini* so häufig gewesen sein? *Sim.* nähere Erklärung des Namens: *attritio, defectus virium* matris partem enixæ und *attritio* u. s. w. *divinitus immissa* oder *summa*, die zugleich die Entstehung desselben andeuten soll, möchte schwerlich hinreichen, die Häufigkeit des Namens zu erklären. Auch der Umstand, dass מיכה und מיכיה, מיכיהו so oft ohne weiteres wechseln, dass eine und dieselbe Person öfter in einer Erzählung bald mit jenem Namen, bald mit einem von diesen bezeichnet wird, führt darauf, dass sie ganz dieselbe Bedeutung haben. Dass ein einfaches Nom. pr. mit einem aus ihm selbst und יהו, יה zusammengesetzten so wechseln, wie מיכה mit מיכיה und מיכיהו, ist unerhört. Dazu kommt die Analogie der Namen מיכאל und מישאל, besonders die des ersteren, mit מיכה gleich häufigen, und dass der Name bei der in § 1 gegebenen Erklärung ein ächt israelitischer wird und eine sehr ansprechende Bedeutung bekommt. Schliesslich bestätigt wahrscheinlich 7, 18 der Prophet selbst die Erklärung des Namens: *Wer ist, wie Jehova?!* (s. den Schluss des §.). Warum יָה gerade in מיכה zu הּ zusammengezogen ward, darüber s. o. S. 11, und weshalb der Umstand, dass die Mutter Abia's neben dem Namen מעכה den מיכיהו führt, nicht fordere, dass beide Namen dieselbe Bedeutung haben, o. S. 4.

14) Den Namen מִיכָאֵל, der nicht aus מִי und כָּאֵל aus כְּהָאֵל, sondern aus מִי, כְּ und אֵל zusammengesetzt ist, indem in den mit אֵל zusammengesetzten Nomm. prr. stets dies, nie הָאֵל erscheint, führen ausser dem Erzengel (Dan. 10, 13. 21. 12, 1 vgl. Jud. 9. Apoc. 12, 7) noch zehn alttestamentliche Individuen. S. das Verzeichniss derselben bei *Sim.* p. 504. Nach Num. 13, 13 geht der Name in die vormosaische Zeit zurück (vgl. auch 1 Chr. 7, 3, wo denselben der Sohn eines Urenkels Issachars führt) und nach Esr. 8, 8 trug ihn noch ein exilischer Israelit. Nach *Gesenius* und *Fürst* (Conc., anders im Schwb.) soll der Name der Tochter Sauls מִיכַל aus מִיכָאֵל zusammengezogen sein, wo dann מיכיהו 2 Chr. 13, 2 und die ob. S. 3 angeführten Namen zu vergleichen wären. Da jedoch 2 S. 17, 20 ein Nom. appell. מִיכַל Wasser*behälter* (von

Göttern, mit Allem, was von den Menschen für Gott gehalten und Gott genannt wird (Ex. 15, 11. Deut. 3, 24. Ps. 86, 6. Mich. 7, 18), sowie auch mit Allen, welche ausserdem noch mit ihm verglichen werden können: mit den Engeln, den בני אלהים, Hiob 1, 6, oder בני אלים, Ps. 29, 1. 89, 7, und mit den heidnischen Weisen, Jer. 10, 7. Und

יכל s. כול *fassen, enthalten*) vorkommt, so möchte es sicherer sein, dem Nom. pr. מִיכַל die Bedeutung desselben zu geben; vgl. den Männernamen בְּאֵרָה, בְּאֵרָא 1 Chr. 5, 6. 7, 37. Die Contraction von âê in ă, unerhört in Nomm. prr., deren zweites Wort אֵל ist und deren erstes mit einem A Laut schliesst (selbst das unendlich häufige יִשְׂרָאֵל wird nie in יִשְׂרָל zusammengezogen), erscheint, trozdem, dass Nomm. prr. stärkeren Veränderungen unterworfen sind als appell. (s. ob. S. 11), sehr bedenklich, und dass מִיכָאֵל gerade und nur da, wo es ausnahmsweise einmal Frauenname wäre, zu מִיכַל zusammengezogen worden sein soll, ist verdachterweckend. Hiesse die Tochter Sauls irgendeinmal auch מִיכָאֵל, oder hiesse auch nur sonst einmal ein an einer Stelle מִיכָאֵל genannter Mann an einer anderen מִיכַל, so wäre es anders. — Mit dem אֵל des Namens ist überall Jehova gemeint als der allein Gott ist. — Dan. 10, 13. 21. 12, 1. Jud. 9. Apoc. 12, 7 wäre das מִיכָאֵל, Μιχαήλ durch: *wer ist, wie Gott, dessen Herrlichkeit sich in mir darstellt* oder: *wer ist, wie ich, Gott, der ich Gott bin, in dem sich Gottes Herrlichkeit darstellt* zu erklären, wenn es in ihnen den מַלְאַךְ ה׳, den unerschaffenen Engel, bezeichnete, welche Ansicht zuletzt *Hengstenberg*, Beitrr. I. S. 165 ff. und z. Apoc. 12, 7, vertheidigt hat, ohne, wie mir scheint, die Argumente haben beseitigen zu können, die gegen dieselbe und für die Ansicht, dass in ihnen von einem erschaffenen Engel die Rede ist, den Stellen Dan. 10, 13 und Jud. 9 vgln. mit 2 Petr. 2, 11 entnommen werden können. Reden die oben angeführten alt- und neutestamentlichen Stellen von einem erschaffenen Engel, so bezeichnet der Name Michael die demüthige Anerkennung der Unvergleichlichkeit Gottes von Seiten dieses zu den ersten Engeln gehörenden (Dan. 10, 13), Dan. 12, 1 der grosse Fürst und Jud. 9 der Erzengel genannten hohen Engels gegenüber der Hoffarth seines Gegners, Satans, der, indem er selbst Gott sein wollte (vgl. Apoc. 13, 4), Gottes Unvergleichlichkeit nicht anerkannte. Für diese Erklärung des Namens, welche die hohe Stellung seines Trägers keinesweges wider, sondern vielmehr für sich hat, spricht auch die Analogie des Menschennamen מִיכָאֵל.

Der Name מִישָׁאֵל ist seltener als die beiden sinnverwandten. Nur drei alttestamentliche Personen tragen ihn, von denen eine, ein Urenkel Levi's und Vetter Mosis und Aharons, der mosaischen, eine, der bekannte Gefährte Daniels, der exilischen, und ein dritter (Neh. 8, 4) der nachexilischen Zeit angehört. Der Name beweist, dass die Abkürzung des אֲשֶׁר (die sich vielleicht auch schon in מְתוּשָׁאֵל ein *Mann, der Gott* ist Gen. 4, 18 findet) uralt ist.

zwar bezeichnet er Jehova's Unvergleichlichkeit mit allen und allem Angeführten in Form einer exclamativen Frage der Bewunderung, die in entschieden verneinendem, eine verneinende Antwort erwartenden Sinne gethan ist.

Ebenso, wie sie in den Namen מיכיהו u. s. w. ausgedrückt liegt, wird die Unvergleichlichkeit Jehova's in einer ganzen Reihe von Stellen des A. T.'s ausgesprochen, bald in derselben Form, wie in den in Rede stehenden Namen, bald in einfach verneinender, und jedesmal in Beziehung auf irgend eine bestimmte Seite, irgend eine Eigenschaft des göttlichen Wesens, wie seine Heiligkeit, Allmacht, Weisheit, Barmherzigkeit. Es sind die Stellen Ex. 15, 11 (die älteste Stelle und Hauptgrundstelle)[15]: *Wer ist, wie Du, unter den Göttern, Jehova* (מי כמוך באלים יהוה); *wer* (unter den Göttern) *ist* (nämlich), *wie Du, verherrlicht* (ein Gott, der sich verherrlicht hat) *durch Heiligkeit, als furchtbar in Liedern zu loben, Wunderthäter?!* (vgl. den Ausspruch Jethro's Ex. 18, 11: *Jetzt* — nachdem Jehova Israel errettet hat aus der Hand der Aegypter — *weiss ich, dass Jehova grösser ist als alle Götter*) Deut. 3, 24 (die zweite Grundstelle): *Denn Wer* (welcher Gott) *ist ein Gott* (מי־אל) *im Himmel und auf Erden* (Wer, welcher Gott im Himmel und auf Erden ist ein Gott), *der thun sollte Werke, wie Deine, und starke Thaten, wie Deine?!* Ps. 35, 10: *Alle meine Gebeine sprechen, Jehova, wer ist wie Du* (יהוה מי כמוך), *der den Armen rettet von dem, der stärker ist als er, und den Armen und Elenden von seinem Räuber?!* Ps. 71, 19: *Und Deine Gerechtigkeit, Gott, reicht bis zur Höhe, der Du Grosses gethan hast; Gott, wer ist, wie Du?!* Ps. 89, 9: *Jehova, Gott der Heerschaaren! wer ist wie Du stark, Jah?!* Mich. 7, 18: *Wer* (welcher Gott) *ist ein Gott, wie Du, der Missethat wegnimmt und Verbrechen übersiehet dem Reste seines Erbes?! nicht ewig hält er fest an seinem Zorne, denn er hat Gefallen an Gnade.* Deut. 33, 26: *Es ist nicht* (ein Gott), *wie Jesuruns Gott!* Ps. 86, 8: *Nicht ist* (ein Gott), *wie Du, unter den Göttern, Herr* (אין כמוך באלהים אדני), *und nicht ist* (ein Werk) *wie Deine Werke!* Jer. 10, 6. 7:

15) Der Schlussact der Erlösung aus Aegypten, Israels wunderbarer Durchzug durch das rothe Meer und Pharao's und seines Heeres Untergang in ihm, erfüllte Israel zum ersten Male mit dem Gefühle von der Unvergleichlichkeit seines Gottes.

Gar keiner ist, wie Du, Jehova (מאין כמוך יהוה) — *unter allen Weisen der Völker und in ihrem ganzen Königreiche ist gar keiner, wie Du!* Vgl. noch 1 S. 2, 2. 2 S. 7, 22 und Ps. 89, 7[16]).

Ebendasselbe, was diese Stellen hervorgerufen hat: dass sich der Gott Israels seinem Volke oft und in mancherlei Weise als der mit den Göttern der Heiden in allen Beziehungen Unvergleichbare geoffenbart hatte, hat auch die ihnen entsprechenden Namen erzeugt[17]). Dass diese Namen so häufig vorkommen — und es trugen sie gewiss noch viel mehr Individuen als die uns aus den alttestamentlichen Schriften bekannten — und durch die ganze israelitische Geschichte sich hindurchziehen, giebt Zeugniss davon, wie tief die auf dem Grunde der göttlichen Selbstbezeugung ruhende Erkenntniss des unvergleichbaren Wesens Gottes zu allen Zeiten in dem Bewusstsein und Leben Israels wurzelte. Gewiss war die Gebung der in Rede stehenden Namen und überhaupt die aller Namen, in denen ein Bekenntniss des göttlichen Seins und Thuns oder eine religiöse Stimmung des Herzens oder endlich ein frommer Wunsch oder eine fromme Bitte zu Gott oder eine gläubige Erwartung von ihm ausgesprochen liegt, bei denen, die sie gaben, nicht selten mehr oder weniger eine Sache mechanischer, gedankenloser Gewohnheit, dachten sie, indem sie ihren Kindern dieselben beilegten, nicht selten gar nicht oder doch nur wenig und unlebendig

16) Mit den angeführten Stellen correspondiren Stellen wie Deut. 33, 29: *Heil dir Israel! Wer* (welches Volk) *ist, wie Du?! Volk, dem vom Herrn geholfen wird!* und 2 S. 7, 23: *Und Wer* (welches Volk) *ist, wie dein Volk, wie Israel, ein einziges* (irgend ein) *Volk auf Erden* (d. h. welches Volk irgend u. s. w.), *welches Gott sich zum Volk zu erlösen ging* u. s. w. Der Unvergleichlichkeit Jehova's, des Gottes Israels, mit allen Göttern entspricht die Unvergleichlichkeit Israels, des Volkes Jehova's, mit allen Völkern. Diese ruht auf jenen, ist eine Folge derselben. Vgl. mit Deut. 33, 29 V. 26 und besonders mit 2 S. 7, 23 V. 22.

17) Möglich, dass dann und wann auch Stellen in den heiligen Schriften, in denen die Unvergleichlichkeit Gottes ausgesprochen wird, die pentateuchischen besonders und nächst ihnen die psalmischen, zur Gebung der Namen mitwirkten. — Die Namen Michajehu u. s. w. stehen zu den im Texte angeführten alttestamentlichen Stellen in einem ähnlichen Verhältnisse, wie der Name Eljehoenaj zu den S. 7 angeführten Psalmenstellen. Auch bei der Gebung dieses letzteren Namens haben vielleicht das eine und das andere Mal die eine oder die andere von diesen Psalmstellen mitgewirkt.

an ihre Bedeutung, welche mit ihrer Sinnesweise und dem Bekenntniss, das sich in ihrem Leben aussprach, zuweilen stark genug contrastiren mochte; und gewiss fiel ebenso oft und noch öfter denen, die religiöse Namen trugen, deren Bedeutung kaum ein, war sie ohne alle lebendige Einwirkung auf ihr Sein und Handeln, stand ihr ganzes Wesen und Treiben mit ihrem Namen mehr oder weniger stark in Widerspruch [18]), oder nahmen sie das, was er besagte, ohne Berechtigung und heuchlerisch, weil dem nicht entsprechend, was es von ihnen forderte, für sich in Anspruch [19]): auf der anderen Seite aber wurden doch gewiss auch

18) Dies war z. B. gerade bei einem Micha und zwar gerade bei dem ältesten unter den alttestamentlichen Personen dieses Namens, dem Götzendiener und Dieb Micha in Jud. 17 f., der Fall. Mit seinem Namen bekannte er die Unvergleichlichkeit Jehova's, mit der That aber verläugnete er sie, indem er nicht nur durch seinen Diebstahl (Jud. 17, 2) den Namen Jehova's entheiligte (Lev. 19, 2. 11), und so den als der Heilige und nur als er unvergleichlichen Gott Israels (Ex. 15, 11) in gleiche Linie mit allem Nichtheiligen stellte, sondern sich auch geradezu, wider das göttliche Verbot in Ex. 20, 4 (vgl. Deut. 5, 8. 4, 15 ff. 23. 27, 15): *Du sollst Dir nicht machen ein Bild und irgend ein Gleichniss* (von mir) ein Bild und Gusswerk von Jehova machte (Jud. 17, 4 ff.).

19) Dies that z. B. Jojakim. Als diesem der Pharao Necho, als einem, der, von ihm zum König eingesetzt, sein Vasall geworden war, als seiner Creatur, gebot, sich einen anderen Namen zu geben, verwandelte er nämlich seinen Namen Eljakim *Gott wird aufrichten* in Jojakim *Jehova wird aufrichten*, indem er, in troziger Opposition gegen die (von ihm später verfolgten, s. Jer. 26, 20 ff. 36, 26) Propheten, welche verkündigt hatten, dass Jehova bald das Haus Davids von seiner königlichen Höhe herabstürzen werde (2 Kg. 22, 15 ff. Jeremia's Weissagungen unter Josia; vgl. Jer. 26, 20), seinen Namen dahin abänderte, dass er nicht allein seine bisherige Beziehung auf die Verheissung an David in 2 S. 7, 12 behielt, sondern eine noch wörtlichere Beziehung auf dieselbe bekam. Er sah nicht ein, dass die Verheissung an David nur dessen Hause im Allgemeinen galt, keinesweges allen Generationen desselben und einem jeden Könige aus ihm, und dass ein König, wie er, keinen Antheil an ihr haben konnte. Darin, dass ihn der mächtige ägyptische König, dem sein Vater unterlegen, weil er ihm wider Gott in den Weg getreten war (2 Chr. 35, 21 f.), doch noch auf den jüdischen Thron gehoben hatte, nachdem ihn sein eigenes Volk schon von demselben ausgeschlossen (2 Kg. 23, 30), und dass er seine schützende Hand über ihn hielt, wähnte er eine Aufrichtung durch den Herrn zu sehen. Vgl. *Hengstenberg*, Christ. III. S. 540 f.

häufig die religiösen Namen in lebendigem Glauben gegeben[20]) und getragen, und lag in ihnen für ihre Träger eine beständige Mahnung daran, was sie mit ihrem Namen bekannten, auch mit ihrem Wesen und Wandel zu bekennen, und für Alle eine immerwährende Erinnerung an die Herrlichkeit ihres Gottes, an die nothwendige Herzensstellung zu ihm und an das, was von ihm erbeten, gehofft und erwartet werden sollte[21]). Zu allen Zeiten gab es in Israel zahllose Personen, die in ihren Namen für sich selbst und ihre Volksgenossen eine immerwährende umherwandelnde Predigt waren von dem herrlichen Wesen und den grossen Thaten Jehova's, ihres Gottes, sowie davon, wie das Herz zu ihm stehen und was man von ihm erbeten und erwarten sollte, und zu allen Zeiten fand sich ein jedes Glied des israelitischen Volkes von solcher Predigt rings umgeben. Und zwar war Beides um so mehr der Fall, als die Namen des alten Orient vielfach noch keine todten, leeren conventionellen Nomina propria, sondern sinn- und lebensvolle auf der Gränze zwischen Nominibus appellativis und propriis stehende Bezeichnungen des Wesens oder irgend einer characteristischen Eigenthümlichkeit ihrer Inhaber waren, und somit auch sehr leicht solche Namen, wie die in Rede stehenden, für die alten Israeliten lebten, als ferner die Bedeutung der mit den Gottesnamen zusammengesetzten

20) Bald fixirten fromme Eltern Lebenserfahrungen, die sie überhaupt oder gerade eben gemacht hatten, oder ihnen wichtige Wahrheiten für sich und ihre Kinder durch die Namen, die sie diesen gaben, bald sprachen sie in den Namen derselben ein Bekenntniss davon oder einen Dank dafür aus, dass sie dieselben von Gott erhalten hatten, bald legten sie Wünsche, Gebete, Glaubenshoffnungen für dieselben in ihren Namen nieder — Wünsche, Gebete und Glaubenshoffnungen, welche der Herr oft glänzend erfüllte und dadurch in Weissagungen verwandelte, woher zum Theil die merkwürdige Erscheinung rührt, dass die Namen so vieler alttestamentlicher Glaubenshelden, z. B. der des Elia, mit ihrem Wesen und dem Grundgedanken ihres ganzen Lebens so überraschend übereinstimmen — bald endlich gaben sie ihnen in dem Namen, den sie ihnen beilegten, eine Vermahnung mit auf den Lebensweg, stellten sie ihnen in demselben die Grundrichtung des Herzens vor die Seele, von der sie sie beherrscht wissen wollten.

21) Auch legt die ausserordentliche Häufigkeit der mit El und Jehova zusammengesetzten Namen aller Art immer ein Zeugniss davon ab, wie das ganze Denken und Leben der Israeliten wenigstens äusserlich von dem Gottes- und Jehovaglauben beherrscht ward.

Namen, auch die der aus alter Zeit überkommenen, fast durchweg auf der Hand lag und durch das Schöne, Tiefe, Sinnvolle und Erbauliche, was sie hatte, nothwendig in die Augen fiel, und als endlich die Aufmerksamkeit der Israeliten dadurch, dass Namen in der Geschichte ihrer Stammväter eine so überaus bedeutungsvolle und hochwichtige Rolle spielten, und dass ihre Propheten so vielfach an Namen ihre Aussprüche anknüpften, Namen ausdeuteten, auf Namen anspielten, Namen sinnvoll verwandelten oder abänderten und in neugebildeten symbolischen Namen voll Bedeutung ihre Weissagungen niederlegten, überhaupt sehr stark auf die Bedeutung von Namen hingelenkt werden musste.

Man fällt, wenn man die Worte: *Wer ist ein Gott, wie Du, der Missethat wegnimmt und Verbrechen übersieht dem Reste seines Erbes?!* in Mich. 7, 18 liest, unwillkührlich auf den schon von *Coccejus* und *Chr. B. Michaelis*, z. 1, 1 [22]), geäusserten Gedanken, dass Micha in denselben auf seinen Namen angespielt haben möge. Und, die Sache näher erwogen, lässt sich dieser Gedanke, durch so Vieles und Bedeutendes stützen, dass man kaum an seiner Richtigkeit zu zweifeln haben möchte.

Vor Allem spricht dafür, dass Micha in 7, 18 auf seinen Namen angespielt hat, der Umstand, dass er es gerade an dieser Stelle gethan. — Mit 7, 18 beginnt das Epiphonem des Buches in 7, 18—20. Der Prophet konnte, wollte er überhaupt in seiner Schrift eine Anspielung auf seinen Namen anbringen, dies kaum an irgend welcher Stelle passender thun, als am Anfang ihres begeisterten Schlusswortes. — Aber, was noch weit bedeutender ist: in dem, was 7, 18 ff. ausgesprochen wird, lag die Lösung der ganzen Disharmonie, die zu Micha's Zeit zwischen Israel und seinem Gotte eingetreten war und auch in der näheren Zukunft, als der Gerichtszeit, herrschen sollte; das in diesen Versen Ausgesprochene bildete das Fundament aller Verheissungen des Buches von der Wiederherstellung des für seinen Abfall gezüchtigten Israels und war somit das, worauf alle Hoffnungen des Volkes Gottes und alle Hoffnungen des Propheten für sein geliebtes Volk als auf ihrem

22) „Ad secundum,“ bemerkt der Erstere, „notetur vis nominis, quod est quasi propheticum et symbolum Prophetæ. Plenius dicitur מִיכָיְהוּ, quod est מִי כַּיהוָֹה. Ad quod alludit cap. 7, 18“ und der Letztere sagt, dass der Prophet 7, 18, „velut nominis sui memor“, die Unvergleichlichkeit Gottes preise.

letzten und einzigen Grunde ruhten[23]. Dass der Herr der Unvergleichliche ist, dass er als der, welcher, seinem den Vätern geleisteten Schwure treu, dem Reste seines Erbes dessen Sünden vergiebt, als der treue Sündentilger der Unvergleichliche ist, darauf kam für Israels Zukunft Alles an, darin lag allein die Bürgschaft dafür, dass auf die dunkele Nacht der Gerichtszeit, welche unumgänglich nothwendig auf die traurige Gegenwart folgen musste, der Morgen einer herrlichen Erlösung anbrechen würde, das war der Fels und der einzige Haltpunkt, an dem sich jedes um das endliche Schicksal des Volkes Gottes bangende Herz, an dem sich das um sie tief bekümmerte Prophetenherz anklammern und, an dem sich festhaltend, es getrost der schweren Zeit entgegensehen konnte, die eben im Anbruche war. — Eben weil die Unvergleichlichkeit Gottes als des Verheissungstreuen und darum gegen den Rest seines Volkes Barmherzigen diese Stellung zu den Verheissungen des Buches und zu Israels und Micha's Hoffnungen einnahm, hob der Prophet sie gerade in den Schlussversen seines Buches hervor. In der herrlichen zukünftigen Erlösung Israels (7, 14 ff.) kommt es zu Tage, dass der Herr als der, welcher, seinem den Vätern geleisteten Eidschwure treu, dem Reste seines Volkes seine Sünden vergiebt, der Unvergleichliche ist, und eben darin, dass er dies ist, hat diese Erlösung ihren Grund. Mit Nichts konnte daher der Prophet sein Buch passender schliessen, als mit dem Preise der Unvergleichlichkeit Gottes als des treuen Sündenvergebers, mit nichts Besserem auf den Lippen konnte es verhallen als mit diesem ewigen, unerschütterlichen und gewissen Grunde aller Verheissung und Hoffnung. — Indem nun Micha bei dem Aussprechen dessen, was das Fundament des zukünftigen Heiles Israels und seiner eigenen Hoffnungen für sein Volk war, auf seinen Namen anspielte, fasste er denselben als einen gewissermaassen prophetischen auf, fand er in ihm eine Art Weissagung von der zukünftigen Erlösung Israels und eine Bürgschaft für sie. Er war ihm nichts für seinen prophetischen Beruf Todtes, Gleichgültiges,

23) Wie die ganze geistliche Herrlichkeit Israels in der messianischen Zeit darauf, dass der Herr ihm seine Sünden vergiebt, als auf ihrem tiefsten Grunde ruht, kann man aus einer Vergleichung des Schlusssatzes der grossen Weissagung in Jer. 31, 31—34: *Denn ich werde ihre Missethat verzeihen und ihrer Sünde werde ich nicht mehr gedenken* mit den ihm vorangehenden Verheissungen ersehen.

das er zu ihm nicht hätte in Beziehung setzen, in ihn nicht hineinziehen können; er hielt es nicht für bedeutungslos und zufällig, dass er, ein Prophet, gerade ihn trug; vielmehr sah er darin, dass er, der als Prophet Verheissungen von dem zukünftigen Heile Israels auszusprechen hatte, gerade ihn bekommen, einen Namen, welcher das besagte, worauf die Erfüllung aller dieser Verheissungen als auf ihrem Grunde ruhte und was für sie bürgte, eine göttliche Fügung, die eine Art Weissagung in sich schloss. — Man darf nicht einwenden, dass im Namen Micha die Unvergleichlichkeit Jehova's im Allgemeinen und in allen Beziehungen ausgesprochen liegt, während der Prophet da, wo er auf ihn anspielt, 7, 18, Jehova bloss als den beziehungsweise, in Bezug auf seine Barmherzigkeit und Gnade Unvergleichlichen darstellt. Denn einmal war es, damit der Prophet auf ihn anspielen konnte, nicht gerade nothwendig, dass er da, wo er dies that, von Jehova als von dem im Allgemeinen und in allen Beziehungen Unvergleichlichen redete; es genügte, dass er ihn daselbst in Bezug auf eine Seite seines Wesens, in welcher seine Unvergleichlichkeit überhaupt stark zu Tage kam als den Unvergleichlichen pries; sodann aber ist ja Gott, der überhaupt die Liebe ist, in und durch Nichts so unvergleichlich als in seiner und durch seine erbarmende Liebe gegen sein tief gefallenes und wiederkehrendes Volk, ist er als der gegen dieses Barmherzige κ. ἐ. der Unvergleichliche, culminirt und concentrirt sich in seiner Barmherzigkeit gegen dasselbe seine Unvergleichlichkeit. Indem der Prophet ihn als den wegen seiner Barmherzigkeit gegen dasselbe Unvergleichlichen darstellte, stellte er ihn als den Unvergleichlichen überhaupt, als den in jeder Beziehung Unvergleichlichen dar. — Ebenso wenig darf man einwenden, dass der Name, anders als z. B. der Name Elia (vgl. mit demselben bes. 1 Kg. 18, 39), gar nichts für das eigenthümliche Wesen und die eigenthümliche Wirksamkeit seines Trägers, sowie für den Inhalt und Geist seines Buches Bezeichnendes habe, sondern von einem jeden Propheten habe getragen werden können, insofern ja ein jeder Verheissungen ausspreche, bei einem jeden diese Verheissungen die Erlösung des gezüchtigten Israels zum Gegenstande haben und ebenso bei einem jeden diese Erlösung auf Gottes Barmherzigkeit als auf ihrem Grunde ruhe. Micha findet nämlich seinen Namen gar nicht als für sich, den bestimmten Propheten, den Pro-

pheten Micha, sondern nur als für sich als Propheten überhaupt bezeichnend, und es war, damit er etwas Prophetisches in ihm sehen und darum auf ihn anzuspielen konnte, nicht nothwendig, dass in ihm etwas für ihn, den bestimmten Propheten, Characteristisches lag. Dazu kommt, dass auch Jesaja (Jes. 8, 18) und Maleachi (Mal. 3, 1 vgl. 2, 7) in ihren Namen etwas Prophetisches gesehen und auf dieses in ihren Weissagungen hingedeutet haben[24]), ungeachtet ihre Namen nichts für sie, die bestimmten Propheten, durchaus Bezeichnendes hatten, indem ja alle Propheten vom Heile Gottes redeten und alle Boten des Herrn waren, wenn auch Jesaja mehr als alle anderen ein Heilsverkünder und ein Typus des Heilsbringers war, und Maleachi als der letzte ein besonderes Verhältniss zu dem von ihm verkündeten Boten des Herrn hatte.

Dafür, dass Micha in 7, 18 auf seinen Namen angespielt hat, spricht aber ferner auch, dass er Anspielungen auf Namen überhaupt liebt, und sich bei ihm ganz analoge finden. — Die ganze grosse Stelle 1, 10—15 ist nämlich voll von Anspielungen auf die theils wirkliche, theils scheinbare Bedeutung von Namen von Städten, von jüdischen besonders. Der Prophet verkündigt einigen unter diesen letzteren (Schaphir und Zaanan, V. 11) das Gegentheil von dem, was ihr Name bedeutet, anderen (Maroth, Lachisch und Marescha, V. 12. 13. 15) Etwas, was der wirklichen oder auch nur der scheinbaren Bedeutung ihrer Namen, der Bedeutung, welche ihre Namen nach ihrem Klange zu haben scheinen, entpricht. Die wirkliche oder scheinbare Bedeutung der Namen noch anderer, und zwar der meisten (Beth Leaphra, Beth Haezel, Morescheth Gath, Achsib und Adullam, V. 10. 11. 14. 15), setzt er in mannichfache Beziehung zu dem Schicksale des ganzen jüdischen Volkes, seiner Hauptstadt, seiner Könige und Grossen: Beth Leaphra, V. 10, soll das Schicksal, was ihr Name ihr selbst und dem ganzen Lande vorzubedeuten scheint, wirklich erleiden, und indem und zur Zeit, wo sie es erleidet, soll auch die Gesammtheit des Volkes es erleiden; indem Beth Haezel, V. 11, vom Gerichte betroffen wird, soll dem ganzen Volke das widerfahren, was die Bedeutung, welche der Name dieses Ortes hat, ihm zu weissagen scheint; indem Morescheth

24) Jesaja ausdrücklich, Maleachi, indem gerade er die Weissung vom Boten des Herrn aussprach und sie gerade so aussprach, dass ein mit seinem Namen identisches Wort (מַלְאָכִי in 3, 1) in ihr vorkam.

Gath und Achsib, V. 14, nicht vom Gerichte verschont bleiben, sollen die schlimmen Vorbedeutungen für Juda und seine Könige in Erfüllung gehen, die in Betreff des Besitzes beider Städte in ihren Namen für dieselben liegen; Israels Herrlichkeit, seine Grossen und Edeln, sollen wirklich in die traurige Beziehung zu Adullam, V. 15, kommen, deren dereinstigen Eintritt ihnen diese Stadt in der Bedeutung des Wortes vorherzuverkündigen scheint, an welches die Laute, mit dem ihr Name beginnt, unwillkührlich erinnern, das nothwendig Jedem, der ihren Namen hört, gleich in diesen Lauten entgegentritt. Die zuerstgenannten zwei Städte sollen, indem ja anzunehmen ist, ihr Name werde ihrem Wesen entsprechen, in das Widerspiel von dem verwandelt werden, was sie jetzt sind; was sie heissen und was ihnen widerfahren werde, soll in Widerspruch mit einander treten; die übrigen sollen theils selbst werden, was ihr Name, wirklich oder scheinbar, besagt, theils, in mannichfacher Weise, in ihrem Namen das Schicksal der Gesammtheit und ihrer Häupter andeuten; ihre Namen sind gewissermaassen Weissagungen bald auf ihr eigenes, bald auf des Landes zukünftiges Schicksal, bald auf jenes und dieses zugleich; es liegt etwas bald für sie selbst, bald für ihr Land, bald für sie selbst und für dieses Unheilvorbedeutendes, Unglückverkündendes in ihnen. Es springt in die Augen, wie mit den Anspielungen auf die letzteren Städtenamen, die Anspielung auf den Namen des Propheten in 7, 18 ganz analog ist. Wie in jenen, so fand Micha in diesem etwas Prophetisches; wie ihm in jenen etwas ihren Trägern oder dem jüdischen Volke oder beiden zugleich Unheilverkündendes lag, so lag ihm in diesem eine Heilsverkündigung für sein Volk, etwas für Israels endliches Schicksal Tröstliches, über dasselbe Beruhigendes. Man wird überhaupt auch die Annahme, dass ein Prophet auf seinen Namen angespielt habe, bei dem solche Anspielungen auf Namen, wie die in 1, 10—15, angetroffen werden, Anspielungen, in die wir uns zum Theil nur schwer zu finden vermögen, nicht für gesucht erklären können.

Wie die Anspielungen in 1, 10—15 überhaupt für die Richtigkeit der Wahrnehmung sprechen, dass in 7, 18 eine Anspielung auf den Namen des Propheten liege, so spricht ferner speciell die Anspielung auf die scheinbare Bedeutung des Namens der Stadt מוֹרֶשֶׁת גַּת in 1, 14 für dieselbe. מוֹרֶשֶׁת גַּת muss nämlich die Vaterstadt des Propheten

gewesen sein, indem er in der Ueberschrift seines Buches und Jer. 26, 18 הַמֹּרַשְׁתִּי *der Morasthite* heisst (s. § 3). Micha hat also in seinem Buche auch den Namen seines Geburtsortes erwähnt und auch auf dessen Namen angespielt. Allerdings darf man nicht sagen, dass er dies bloss, oder auch nur mit gethan, um ihn in seiner Weissagung anzubringen und dadurch das ganz unbedeutende Oertchen bekannt zu machen und sein Andenken zu verewigen, und sich für diese Ansicht darauf berufen, dass Morescheth Gath ja, wie daraus hervorgehe, dass seiner im A. T. nur in Mich. 1, 14 (direkt) und in Mich. 1, 1. Jer. 26, 18 (indirekt) Erwähnung geschehe, so klein und unbedeutend gewesen sei, dass sich seine Erwähnung in Mich. 1, 10—15 und die Anspielung auf seine scheinbare Bedeutung in Mich. 1, 14 eben nur so und sonst nicht erklären lasse. Denn, abgesehen davon, dass das Anbringenwollen des Namens seines Geburtsorts, um ihn bekannt zu machen und sein Andenken bei der Nachwelt zu erhalten, ein eitles, eines heiligernsten, allein die Ehre Gottes suchenden Propheten ganz unwürdiges Thun gewesen wäre[25]), so hat Micha Morescheth Gath in 1, 14 augenscheinlich aus zwei anderen Gründen erwähnt. Einmal war der Name, weil ihm wegen seiner Klangverwandtschaft mit dem (nicht vorkommenden) Stat. constr. von מְאֹרָשָׂה eine *Verlobte* die Bedeutung *Gaths Verlobte* gegeben und diese sehr leicht und gut dazu benutzt werden konnte, den Gedanken auszudrücken, Morescheth Gath werde für Juda verloren gehen[26]), ganz vorzüglich geeignet zu einer Anspielung, wie denn der

25) Wie denn Micha ja auch auf seinen Namen, nicht, um ihn überhaupt in seiner Weissagung anzubringen, also aus einer Art Eitelkeit, angespielt hat, sondern weil er es für providentiell hielt, dass er, ein Prophet, gerade ihn, der das Fundament des zukünftigen Heiles Israels ausdrückte, bei seiner Geburt bekommen hatte, weil er in ihm eine von dem über Alles waltenden und Alles zu seinen Zwecken ordnenden Herrn beabsichtigte prophetische Hindeutung auf den Grund aller der in seinem Buche von ihm ausgesprochenen Heilsverheissungen erblickte.

26) Mich. 1, 14 *a* ist kürzlich so zu erklären: *Darum wirst Du* (das Land Juda, die Mutter aller jüdischen Städte, vgl. V. 16. 9) *zu der Verlobten von Gath* (Morescheth Gath) *Entlassungsgeschenke* (solche Geschenke, mit denen Vater und Mutter ihre verlobte Tochter zum Manne zu entlassen pflegen, s. 1 Kg. 9, 16) *geben* (sie hinzufügen) *zu Morescheth Gath (der Verlobten von Gath)*, darum wirst Du sie zu ihrem Manne als seine Verlobte mit Geschenken für ihn ent-

Prophet in V. 10—15 aus demselben Grunde auch auf die Namen mehrerer anderen durchaus unbedeutenden[27] Orte angespielt haben muss, sodann wollte er wohl auch seinem eigenen Geschlechte und seinen speciellen Bekannten, deren Sünden er vorzüglich kennen musste, Strafe weissagen, wie er denn in 1, 10—15 überhaupt darum gerade das Gericht über die Landstädte Juda's hervorgehoben zu haben scheint, weil er sie, seine Heimath im weiteren Sinne, deren Bewohner ihm wohl mehr oder weniger bekannt waren und von deren Sünden er speciellere Kenntniss haben mochte[28], mit Strafe bedrohen wollte. Aber etwas Analoges haben doch beide Anspielungen. Beide Male zieht der Prophet Etwas, was ihm angehört, in den Kreis seiner Prophetie. Dort ist es sein Name, in welchem er eine Weissagung von den und Bürgschaft für die Hoffnungen Israels sieht, hier ist es der Name seines Geburtsortes und sind es die Namen der Städte seiner weiteren Heimath, in denen er etwas für Israels nächstes Geschick Unheilvorbedeutendes findet. Hier wie dort wurzelt die Anspielung in dem Glauben, dass die in Rede stehenden Namen ihren Trägern nicht ganz zufällig gegeben worden seien.

Und auch das endlich lässt sich für eine Anspielung auf den Namen Micha's in Mich. 7, 18 geltend machen, dass auch Jesaja an einer Stelle seines Buches, 8, 18, auf seinen Namen angespielt hat[29], Beide Propheten haben nämlich, wie wir später zeigen

lassen, d. h. darum wirst Du sie und noch mehr dazu dem Feinde, ihrem neuen Herrn und Gebieter, überlassen müssen, sie an ihn verlieren. Das Weitere vgl. in § 3.

27) Ihre Unbedeutendheit erhellt daraus, dass sie sonst nirgends im A. T. vorkommen. Es sind die Städte Schaphir, Beth Haezel, Maroth.

28) Von den Sünden der Stadt Lachis wenigstens ist dies nach 1, 13 gewiss. Nu der aus der jüdischen Landschaft gebürtige Micha gedenkt der Thatsachen dass in Lachis der Kälberdienst des Zehnstämmereichs (Israels Sünden) geherrscht und sich erst von da nach Jerusalem verbreitet habe. S. über diese Thatsachen meine Beitrr. zur Einl. in das Buch Jesaja S. 256 f.

29) Wenn Jesaja an der angeführten Stelle sagt: *siehe ich und die Kinder, die der Herr mir gegeben hat, sind zu Zeichen und Wunderzeichen in Israel,* so muss er, weil seine Kinder, Schear Jaschub und Maher Schalal Chasch Bas, durch ihre Namen (s. Jes. 10, 21. 8, 3. 4) Zeichen und Wunderzeichen in Israel waren, bei dem *ich* seinen Namen im Sinne gehabt haben. Allerdings nicht bloss diesen, ja nicht einmal diesen vorzugsweise, sondern vor Allem seine Person in ihrer ganzen Stellung zur Zeit; aber doch auch seinen Namen.

werden, so ausserordentlich Vieles und so Bedeutendes mit einander gemein, dass, wenn eine Anspielung auf seinen Namen bei dem einen unläugbar, bei dem andern wahrscheinlich vorkommt, das wahrscheinliche Vorkommen hier durch das gewisse Vorkommen dort noch wahrscheinlicher wird. Und, was dem Vorkommen derselben hier, einen noch höheren Grad von Wahrscheinlichkeit verleiht, der Name Micha besagte für seinen Träger und für Israel wesentlich dasselbe, was der Name Jesaja für die Zeit dieses Propheten besagte. In dem Namen Jesaja *Heil des Herrn* lag für die Israeliten der jesajanischen Zeit eine Weissagung davon und Bürgschaft dafür, dass das Volk Gottes des Heiles nicht verlustig gehen werde, dass ihm am Schlusse der bevorstehenden Entwickelung das Heil gewisslich werde zu Theil werden. Dass der Prophet, der nicht nur das endliche Heil Israels öfterer, ausführlicher, kräftiger und deutlicher als irgend ein anderer seiner Berufsgenossen verkündigte, sondern auch durch die Bedeutung der Epoche, in die sein Wirken fiel, und durch seine ganze Stellung zu seiner Zeit ein klares Vorbild des zukünftigen Heilsbringers war, auch gerade den für ihn so bezeichnenden Namen *Heil des Herrn* führte, darin lag, indem ja nothwendig angenommen werden musste, der Herr werde es so gefügt und geordnet haben, dass er gerade ihn bei seiner Geburt bekommen, für jedes offene Auge eine sehr glaubensstärkende und tröstliche prophetische Hindeutung auf und Gewähr für den wirklichen Eintritt des zukünftigen Heiles. Die Thatsache zeugte dafür, wie fest der Entschluss, das Heil herbeizuführen, beim Herrn stand, wie ernst es ihm mit der Herbeiführung des Heiles war. Ganz ähnlich verhielt es sich mit dem Namen Micha's. — Auch insofern spricht die Anspielung auf den Namen Jesaja in Jes. 8, 18 für eine Anspielung auf den Namen Micha in Mich. 7, 18, als sie beweist, dass diese letztere nicht ohne Analogie ist, ein Beweis, den die Thatsache, dass auch ein dritter Prophet, Maleachi, auf seinen Namen angespielt hat[30]) (Mal. 3, 1), noch verstärkt, indem sie zeigt, dass, auf ihren

30) Wir sind nämlich, trozdem, dass auch *Umbreit*, Comm. z. den kll. Prr. S. 455, sich zu der gegentheiligen Ansicht hinneigt, immer noch der Ueberzeugung, dass der Name Maleachi der Name des Propheten sei, den er bei seiner Geburt bekommen, und nicht ein Name, den er sich selber beigelegt hat, als den sich bezeichnend, für den die Verkündigung der Sendung dessen, den er 3, 1 Jehova

eigenen Namen anzuspielen, bei den Propheten nicht etwas so ganz Seltenes war; wie denn eine solche Anspielung auch darum in Mich. 7, 18 sich

mit מַלְאָכִי *mein Bote* bezeichnen lässt, eigenthümlich und der das Vorbild desselben ist, so dass wir seinen eigentlichen Namen nicht wüssten. — Der Fall wäre ohne alle Analogie: alle Propheten, von denen uns Schriften im Canon übrig sind, haben sich in den Ueberschriften ihrer Bücher mit den Namen bezeichnet, die sie bei ihrer Geburt erhalten hatten, und auch die Namen der übrigen alttestamentlichen Propheten sind ihre wirklichen. Man sollte wenigstens erwarten, der Prophet würde seinen wirklichen Namen neben den sich selbst beigelegten gesetzt und etwa gesagt haben מַלְאָכִי הוּא עֶזְרָא oder umgekehrt (vgl. 1 Chr. 1, 27). Dass der Prophet, welcher Jehova die Person mit מַלְאָכִי bezeichnen lässt, deren Sendung verkündigt zu haben, für ihn characteristisch und für welche er Vorbild war, gerade auch selbst מַלְאָכִי heisst, das kann sehr leicht und gut auch ein Werk der göttlichen Providenz sein, welche in solcher Weise die Hauptweissagung des Propheten für ihn selbst und das Volk bekräftigen wollte. Auch der Name Elia's ist ja für die Lebensaufgabe und eigenthümliche Wirksamkeit seines grossen Trägers und der Name Jesaja's für den Hauptinhalt der Weissagungen, sowie den typischen Character dieses Propheten äusserst bezeichnend, ohne dass sie sich dieselben erst später als dafür bezeichnende beigelegt hätten. Und der letztere Prophet ist in ziemlich ähnlicher Weise Verkündiger und in ganz ähnlicher, sowohl hinsichtlich seines Namens als seiner ganzen Stellung zu seiner Zeit, Typus des Heilsbringers, wie Maleachi Verkündiger und, in seinem Namen (falls derselbe sein wirklicher) und in seiner Stellung zu seiner Zeit, Typus des Vorläufers des Heilsbringers, des Boten des Herrn ist, und hat auch ei[illegible] klares Bewusstsein davon, dass seine Stellung und sein Name für Israels Zukunft etwas besagen wollen (s. Jes. 8, 18). Auch lässt sich vielleicht annehmen, dass umgekehrt der Name Maleachi's auf die Erzeugung des Inhalts od[illegible] doch der Form der Weissagung in C. 3, 1 mit von Einfluss gewesen sei, un[illegible] kann der Prophet die ursprüngliche vollere Form seines Namens [illegible]לְאָכְיָה absichtlich, um die Uebereinstimmung seiner Hauptweissagung und seines typ[illegible]schen Characters mit seinem Namen hervorzuheben, in die kürzere verände[illegible] haben. Dafür, dass מַלְאָכִי wirklich aus מַלְאָכְיָה verkürzt sein kann, spric[illegible] 2 Kg. 18, 2 vgln. mit 2 Chr. 29, 1 unläugbar; denn dass das אֲבִי der ersteren Stelle, weil die LXX dort ein aus Ἀβίου verschriebenes Ἀβού habe u[illegible] bei dem Chronisten in der Parallelstelle אֲבִיָּה stehe, nicht eine sprachlich[illegible] sondern bloss eine schriftliche Verkürzung von אֲבִיָּה sei (*Thes.* z. 2 Kg. 1[illegible] 2), müssen wir bestreiten. Die schriftliche Verkürzung von אביה in אבי war ei[illegible] so unbedeutende, dass sie besser unterblieb; das Ἀβού der LXX (in d[illegible] Bibliis Complutensibus steht übrigens Ἀβί) ist nicht aus Ἀβίου verschriebe[illegible] von dem in den Handschriften sich keine Spur findet (s. die Ausgabe v[illegible]

leicht finden kann, weil die Propheten überhaupt mit der Bedeutung von Namen sich viel zu schaffen machen (vgl. ob. S. 20), weil sie nicht

Holmes und *Parsons*), sondern der alex. Uebersetzer hat das אבי des Textes, in dem etwas undeutlichen י seines Manuskripts ein ר sehend (ר und י werden ja von den Uebersetzern und Abschreibern wegen ihrer Aehnlichkeit tausendmal verwechselt; s. *Eichhorn,* Einl. I. S. 311) אבר gelesen; endlich אבי kann sehr leicht sprachlich aus אביה verkürzt sein, da Nomm. prr. überhaupt leicht bedeutenden Verkürzungen unterlagen, wie vor Allem der aus מִיכָיָהוּ verkürzte Name מִיכָה zeigt, und da, wie *Ew.* S. 503 bemerkt, auch פַּלְטִיאֵל 2 S. 3, 15 in פַּלְטִי 1 S. 25, 44 verkürzt ist. So gut wie פלטי durch Abwerfung des אל aus פלטיאל entstanden ist, konnte es auch durch Abwerfung des יָה aus פַּלְטְיָה (vgl. die Namen פְּלַטְיָה, und מְלַטְיָה) — und also auch אבי aus אביה — entstehen, wie denn das פַּלְטִי in Num. 13, 9 vielleicht wirklich aus פַּלְטְיָה verkürzt ist. Dass מלאכי aus מַלְאָכְיָה verkürzt מַלְאָכִי und nicht מַלְאָכִי hätte lauten müssen, was *Simonis,* Onom. S. 298, behauptet, ist nicht zuzugeben. Durch Abwerfung des יָה kam אָ, gerade wie das אָ von מַלְאָךְ in מַלְאָכִי *mein Bote,* unmittelbar vor dem Tone zu stehen und konnte deshalb in אָ verlängert werden. Darauf, dass die jüdische Tradition von einer historischen Person Namens Maleachi nicht bloss Nichts wusste, sondern sie auch geradezu läugnete (die LXX übersetzt das ביד מלאכי in Mal. 1, 1 durch ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ und der Chaldäer fügt nach dem Namen des Maleachi hinzu דיתקרי שמיה עזרא ספרא; vgl. auch Hieron. im Proömium zum Maleachi), möchten wir, trozdem, dass Maleachi der späteste aller Propheten ist und troz des hohen Alters der Tradition von der appellativischen Bedeutung des Namens Maleachi, doch nicht ein so grosses Gewicht legen wie *Hengstenberg,* Christol. III. S. 373. Maleachi hatte in der Ueberschrift seines Buches, ebenso wie Obadja und Habakuk, Nichts an als seinen Namen angegeben und in seinem Buche selbst nicht wie Haggai und Sacharja Persönlichkeiten und Begebenheiten seiner Zeit nahmhaft gemacht und die Zeitpunkte bemerkt, in denen er seine einzelnen Weissagungen gesprochen; die alttestamentlichen Geschichtsbücher, in denen man eine Nachricht über ihn erwarten konnte, die Bücher Esra und Nehemia hatten seiner nicht wie der Propheten Haggai und Sacharja (s. Esr. 5, 1) Erwähnung gethan; der Inhalt seines Buches stimmte mehrfach in auffallender Weise, zum Theil sogar wörtlich, mit dem der Bücher Esra und Nehemia überein (vgl. Mal. 2, 11 ff. mit Esr. 9 und Neh. 13, 23 ff., wo Esra und Nehemia gerade so gegen die Ehen mit Heidinnen eifern als Maleachi an der angeführten Stelle, ferner Mal. 3, 10 mit Neh. 13, 10—12. und Mal. 1, 13. 2, 8 mit Neh. 13, 15 ff. und s. *Vitringa,* Obserνν. sacrr. lib. V. p. 332 f.); der Name מלאכי legte endlich eine appellativische Fassung ziemlich nahe, und zwar um so näher, als der Prophet, der ihn sich in der Ueberschrift seines Buches beilegte, von der zukünftigen Sendung einer Person sprach, die er Gott, ihn redend

selten ihre persönlichen Verhältnisse in ihren Beruf und ihre Weissagung mit hineinziehen[31]) und weil endlich die Namen sehr vieler

einführend, als מַלְאָכִי bezeichnen liess (Mal. 3, 1), als er ferner auch den Herrn, von dessen Kommen er weissagte, als den מַלְאַךְ הַבְּרִית bezeichnete (ebds.) und den Priesterstand מַלְאַךְ יְהוָה צְבָאוֹת nannte (Mal. 2, 7) und als auch Haggai sich als מַלְאַךְ יְהוָה בְּמַלְאֲכוּת יְהוָה bezeichnete (Hagg. 1, 14) und Sacharja nicht nur viel vom מַלְאַךְ יְהוָה und einem הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, einem *angelus interpres*, redete (Sach. 1, 9. 11 u. s. w.), sondern auch das Haus Davids in der messianischen Zeit mit dem מַלְאַךְ יְהוָה verglich (Sach. 12, 8). Was Wunder, dass man in einer Zeit, die von der Maleachi's doch immer ein paar Jahrhunderte entfernt war (wir wissen wenigsten nicht, ob die Tradition über die Person des Maleachi viel älter ist als die alexandrinische Uebersetzung seines Buches), die nothwendig unbekannte Person des Maleachi, über die man gern etwas wissen wollte, mit den bekannten Persönlichkeiten der Zeit, in der er gelebt haben musste, der des gefeierten Esra insbesondere, dem man auch so manches Andere zuzuschreiben sich für berechtigt ansah, combinirte und in Folge davon den Namen, den sie in der Ueberschrift des Buches trug, als das auffasste, was er nach seiner Bedeutung und so manchen Spuren zu sein schien, als ein Appellativum. — Wir wollen noch eine Vermuthung darüber wagen, wie Maleachi zu seinem Namen gekommen ist. Es ist auffallend, welche Rolle das מַלְאַךְ יְהוָה bei Daniel und den drei nachexilischen Propheten spielt, wie diese vier Propheten nicht nur viel vom eigentlichen מַלְאַךְ יְהוָה (Sach. 1, 11 u. s. w. Mal. 3, 1) und von andren מַלְאֲכֵי יְהוָה reden (Dan. c. 10. Sach. 1, 9. 2, 7), sondern auch Propheten (Hagg. 1, 14. Mal. 3, 1) und Priester (Mal. 2, 7) als מַלְאֲכֵי יְהוָה bezeichnen. Man beachte auch die Vergleichung des davidischen Königshauses in der messianischen Zeit mit dem מַלְאַךְ יְהוָה in Sach. 12, 8. Alle Offenbarungen des Herrn an Israel scheinen dem Angeführten zufolge damals als Botschaften desselben an dieses sein Volk betrachtet und ihre Vermittler als seine Boten angesehen worden zu sein. Wie, wenn diese damals herrschende Betrachtungsweise Maleachi's Eltern veranlasst hätte, diesem ihrem Sohne den Namen Maleachi zu geben, entweder als einem, der aus priesterlichen Geschlechte war, oder indem sie die Hoffnung hatten, er werde ein Prophet werden. Gott hätte ihn in dem ersten (wahrscheinlicheren) Falle zu einem Maleach Jehova in noch anderem Sinne gemacht als er es schon durch seine Geburt war, in dem zweiten die frommen Hoffnungen seiner Eltern erfüllt. Dafür, dass Maleachi aus priesterlichem Stamme war, liesse sich der Inhalt seines Buches und dessen ganz priesterliches Gepräge, sowie die Thatsache anführen, dass seit Jeremia's Zeit fast alle Propheten (Jeremia, Ezechiel, Sacharja) aus priesterlichem Stamme waren. (Auch Haggai war wohl, aus gleichen Gründen, aus priesterlichem Geschlechte und Habakuk war wenigstens sehr wahrscheinlich Levit; s. *De-*

bedeutender Männer in Israel mit dem eigenthümlichen Wesen, Beruf und Wirken, mit der Lebensaufgabe und der geschichtlichen Stellung ihrer Träger in der auffallendsten Weise übereinstimmen[32]), was au-

litzsch, Hab. S. 3). So liesse es sich auch erklären, warum der Name Maleachi nur als Name des nachexilischen Propheten vorkommt.

31) Jesaja nennt einen Sohn von sich Schear Jaschub *der Rest wird sich bekehren*, damit seine Zeitgenossen, zu ihrem heilsamen Schrecken und Trost, die prophetische Verkündigung von ihrer Vernichtung bis auf einen Rest und von Israels nicht vollständiger Vernichtung beständig vor Augen hätten (7, 3. 10, 21); er giebt ferner einem anderen Sohne von sich auf göttlichen Befehl den Namen Maher Schalal Chasch Bas, um sie des gewissen Eintreffens seiner Weissagung von dem bevorstehenden Untergange der sie schwer bedrohenden Ephraimiten und damascenischen Syrer noch kräftiger als durch die blosse Verheissung zu versichern und um zugleich gegen sie einen unwiderleglichen Beweis dafür zu haben, dass er ihn vorherverkündigt (8, 3. 4); er stellt endlich sich und seine Kinder als, in ihrem Namen und ihrer ganzen Stellung zur Zeit, Zeichen und Wunderzeichen für Israel hin (8, 18). — Zu Jeremia spricht der Herr: *Du sollst dir kein Weib nehmen und es sollen dir nicht sein Söhne und Töchter an diesem Orte.* Seine Ehe- und Kinderlosigkeit soll eine immerwährende thatsächliche Predigt davon sein, dass in der nahen Zukunft den jüdischen und jerusalemischen Frauen und Kindern der Tod und damit ihren Männern und Vätern ein schweres Wehe bevorstehe (Jer. 16, 1—4). — Ezechiel wird vom Herrn der ihm unmittelbar bevorstehende Verlust seines geliebten Weibes verkündigt und dabei verboten nach dem Eintritt desselben irgend ein Zeichen der Trauer zu äussern. Nichts solle er thun als schweigen und ächzen. Und er befolgt, nachdem nun das Vorhergesagte geschehen, den göttlichen Willen und erklärt dem über sein Benehmen erstaunten Volke, dass er in der Unterlassung aller Zeichen der Trauer und in seinem Schweigen und Aechzen ein Vorzeichen (מופת) für sie sei. Sie würden bald ihr Liebstes: das Heiligthum und ihre in der Heimath zurückgelassenen Kinder, verlieren und dann kein Zeichen der Trauer über den Verlust, sondern nur einen dumpfen, tiefen Schmerz über ihre Sünde, die ihn verschuldet, äussern (Ez. 24, 15 ff. vgl. Jer. 16, 5 ff.).

32) Wir erinnern nur an die Namen Moses der *Herauszieher, Retter*, Josua *Gott ist Hilfe*, Saul der *Geforderte*, David der *Geliebte*, Salomo der *Friedliche*, Jerobeam (Jarobam) *Streiter des Volks*, Elia *der Herr ist Gott*, Jesaja *Heil des Herrn*, Usia, Asarja, *Stärke des Herrn, dem der Herr hilft* (s. 2 Chr. 26, 7. 8. 13. 16. auch 9. 11. bes. aber 15.; das ganze Kapitel ist ein Commentar zu den beiden Namen dieses Königs), Habakuk der *Herzer* (noch treffender würde dieser Name für seinen Träger sein, wenn er der *Ringer* bedeutete, was aber nicht möglich; s. *Del.* Einl. z. Hab.), Maleachi *Bote Gottes*.

genscheinlich ein Werk des die ganze Entwickelung Israels bestimmenden und beherrschenden, leitenden und ordnenden Herrn ist, und sie daher ihre Namen sehr leicht als Weissagungen auffassen und auf sie als auf solche gelegentlich anspielen konnten.

§ 3. Der Geburtsort und das Vaterland des Propheten.

Inhalt.

Das הַמֹּרַשְׁתִּי Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 ist nicht Patronymicum: der Sohn des Morescheth oder der von Morescheth Abstammende, sondern bezeichnet den Propheten als aus dem Orte Morescheth gebürtig. — Es kann nicht von מָרֵשָׁה, מָרֵאשָׁה gebildet sein, so dass Micha aus dieser Stadt wäre, sondern nur von מוֹרֶשֶׁת kommen. — Das מוֹרֶשֶׁת, aus dem Micha stammt, ist das von Eusebius und Hieronymus und von Micha selbst in 1, 14, wo מוֹרֶשֶׁת nicht ein Appellativum ist, sondern einen Ort bezeichnet, erwähnte. Auslegung von Mich. 1, 14 a. — Der Grund, weshalb Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 zu dem Namen des Propheten der seines Geburtsort hinzugefügt wird. — Dass Micha ein Bürger des Reiches Juda und ein jüdischer Prophet sei, folgt auch sonst aus seinem Buche. — Ob aus 1, 10—15 und 4, 8. 5, 1 folge, dass ihm die jüdische Landschaft als nächster Kreis seiner Vorstellungen vorgeschwebt und dass er auf dem Lande gewirkt, und ob seine Sprache den Landbewohner verrathe.

Micha heisst in der Ueberschrift seines Buches המרשתי[33]), Jer. 26, 18 המורשתי. — Ob diese Bezeichnung *der aus dem Geschlechte, der Familie Morescheth, Moraschah (des M., M.) Stammende, der* (als ein Sohn oder Nachkomme des M., M.) *zu ihr Gehörige*, oder ob sie *der aus Moraschah, Morescheth Gebürtige* bedeute, kann einen Augenblick zweifelhaft sein, indem ja mit der Endung י ebensowohl Patronymica wie Gentilitia gebildet werden, Jer. 29, 24. 31 f. ein Pseudoprophet שמעיה הנחלמי *Schemajah aus der Familie des Nechelam* oder *Nechlam* (ein Sohn oder Nachkomme des N.) vorkommt, und sich nicht nur Männernamen finden, die ganz so gebildet sind, wie מוֹרֶשֶׁת gebildet sein würde, falls es Name eines Mannes wäre (מִסְפֶּרֶת Neh. 7, 7 wofür Esr. 2, 2 מִסְפָּר steht und מָנַחַת Gen. 36, 23. 1 Chr. 1, 40, was auch Städtenamen ist 1 Chr. 8, 6; vgl. auch עָלֶמֶת 1 Chr. 7, 8. 8, 36 9, 42 und אֲחֻזַּת Gen. 26, 26), sondern ein Mannesname מורשת, ירשה auch eine ganz passende Bedeutung hätte: *Besitzthum* (der Eltern)

33) In 33 Kennicotschen Codd. steht die scriptio plena.

wie denn auch wirklich mehrere Namen von dieser Bedeutung im A. T. vorkommen: אֲחֻזַּת *Besitzthum* Gen. 26, 26, ein Männername, אֲחֻזָּם *der besessen wird* 1 Chr. 4, 6, auch ein Männername (ָם, die ältern Form der Endung ָן, findet sich in vielen Nomm. prr.; s. *Sim.* Onom. S. 357 ff.; falsch *Gesenius: possessio eorum*), יְרוּשָׁה, יְרוּשָׁא *hæreditas* 2 Kg. 15, 33. 2 Chr. 27, 1, ein Frauenname, קַיִן (von einem alten קין = dem späteren קנה) *Besitzthum* Gen. 4, 1, ein Männername. — Aber doch nur für einen Augenblick könnte man bei der Annahme stehen bleiben, dass המרשתי in Mich. 1, 1 sei Patronymicum. Ueberwiegende Analogien (das נחום האלקשי in der Ueberschrift des Buches Nahum, das ירמיהו הענתתי in Jer. 29, 27, das אחיה השילני in 1 Kg. 11, 29. 15, 29, das אליהו התשבי in 1 Kg. 17, 1 u. ö.) und der Umstand, dass seine Bedeutung für einen Ortsnamen doch noch passender ist als für einen Mannesnamen, legen es näher, und Mich. 1, 14 *a* verbunden mit den Notizen des Eus. im Onom. und des Hier. ebds. und im Prol. z. Micha, dass Morasthi ein Dörfchen bei Eleutheropolis sei, Notizen, mit denen das *de Morasthi* der Vulg. in Jer. 26, 18 übereinstimmt, fordert es, dass es ein Gentilitium sei und *der aus Morescheth oder Moraschah Gebürtige* bedeute. Während wir von einem Manne oder Geschlechte Morescheth oder Moraschah Nichts wissen, machen uns Eus. und Hier. und, was noch weit mehr ist, der Prophet selbst, der המרשתי heisst, mit einem Orte Morescheth oder Moraschah bekannt, ja giebt der Letztere sogar nicht undeutlich zu verstehen, dass dieser Ort sein Geburtsort sei, von dem er seinen Namen המרשתי führe, indem er, der auch auf seinen Namen angespielt hat (s. ob. S. 20 ff.), in 1, 14 *a* auf den Namen des ganz unbedeutenden Oertchens, sowie in 1, 10—15 auf die Namen einer ganzen Reihe von zum Theil ebenfalls sehr unbedeutenden Orten seiner Heimath im weiteren Sinne, der jüdischen Landschaft, anspielt[34]).

34) Die LXX (und mit ihr der sie übersetzende Araber) übersetzt Mich. 1, 1 המרשתי durch τὸν τοῦ Μωρασθεί, Jer. 26, 18 jedoch durch ὁ Μωρασθίτης oder Μωραθίτης; ebenso hat Aq. an der letzteren Stelle, zufolge der syr. Uebers. dessen, womit er המורשתי ausgedrückt hatte, in der Vers. Syr.-Hex.: ברִיה דמוראתי, das המורשתי für den Namen des Vaters Micha's gehalten. Der Chald., der המורשתי Mich. 1, 1 mit ממרשה und Jer. 26, 18 mit דממרשה wiedergiebt, die Peschito und nach ihr die Vers. Syr.-Hex., die an beiden Stellen מארשיא haben, und die Vulg., in der wir Mich. 1, 1 Morasthites und

Nach dem Vorgange des Chald. (s. Anm. 34) haben nun viele Ausleger das Gent. הַמֹּרַשְׁתִּי auf מָרֵשָׁה zurückgeführt, eine Stadt, auf deren Namen Micha in 1, 15 ebenfalls angespielt hat. Dann hätte Micha **einen** Geburtsort mit dem unter Josaphat lebenden Propheten Elieser ben Dodawahu gehabt (2 Chr. 20, 37). Allein von מָרֵשָׁה konnte nur הַמְּרֵשָׁתִי oder הַמָּרֵשִׁי (vgl. הַגְּדֵרִי neben הַגְּדֵרָתִי) oder auch, da מָרֵשָׁה der Schreibung מָרֵאשָׁה in Jos. 15, 44 zufolge, die gewiss die ursprüngliche ist, aus מָרֵאשָׁה entstanden sein muss, הַמְּרַאֲשִׁי oder הַמְּרַאֲשָׁתִי [35]) gebildet, הַמֹּרַשְׁתִּי dagegen kann nur auf ein מוֹרֶשֶׁת oder מוֹרָשָׁה zurückgeführt werden.

Und wir können auch bei diesem מוֹרֶשֶׁת oder מוֹרָשָׁה stehen bleiben und haben gar keinen Grund, unsere Zuflucht zu מָרֵשָׁה zu nehmen, da nicht nur Eusebius und Hieronymus, sondern auch der Prophet Micha selbst uns die Existenz eines Ortes des ersteren Namens verbürgen, und der Letztere sogar nicht ganz undeutlich zu verstehen gegeben hat, dass er sein Geburtsort sei.

Eusebius und Hieronymus führen im Onom. einen Ort Morasthi an und sagen von ihm: „*Μωρασθεὶ, ὅθεν ἦν Μιχαίας ὁ προφήτης, πρὸς ἀνατολὰς Ἐλευθεροπόλεως*“ „Morasthi, unde fuit Micheas propheta. Est autem vicus contra orientem Eleutheropoleos; Hier. drückt im Prol. z. Micha

Jer. 26, 18 ein mit Hier.s' Erklärung von המרשתי im Onom. und im Prol. z. Micha übereinstimmendes de Morasthi finden, haben das in Rede stehende Wort für ein Gentilitium gehalten. Dass es kein Nom. pr. מוֹרַשְׁתִּי, sondern nur allenfalls eins הַמּוֹרַשְׁתִּי *der Morasthiter*, der Mann aus Moreseth, geben und der Sohn des Morasthiters nur בֶּן־הַמּוֹרַשְׁתִּי heissen konnte, braucht kaum gesagt zu werden; vgl. das בֶּן־הַמַּעֲכָתִי *der Sohn des Maachathiters* in 2 S. 23, 34 und 2 Kg. 25, 23 und s. *Thenius* z. der letzteren St.

35) Das Letztere nach der Analogie von מְרַאֲשֹׁתָיו Gen. 28, 11 u. ö. Aus מַר wird מְרַ, das Patach des מ wird weiter nach vorn auf den zweiten Consonanten ר gezogen, weil zwischen der geschlossenen Sylbe מַר und der Tonsylbe nicht weniger als zwei Sylben stehen, wovon die erstere einen Vorschlag (אֲ) hat. Die schwere Sylbe kann sich so fern vom Tone nicht halten, sondern muss zu einer leichten werden, was durch das Fortrücken ihres A Lautes von dem ersten auf den zweiten Consonanten derselben geschieht. In מַרְאֲשֹׁתֵיכֶם Jer. 13, 18 bleibt dagegen מַר, weil hier die nächste Sylbe den Gegenton bekommt; diesen bekommt sie aber, weil das Wort um zwei Sylben gewachsen ist, von denen die letzere den Ton hat. Nach der Analogie von מַלְאֲכוֹתֶיךָ Ps. 73, 28 konnte jedoch auch הַמַּרְאֲשָׁתִי von מָרֵאשָׁה gebildet werden.

das אֶל מִיכָה הַמֹּרַשְׁתִּי von Mich. 1, 1 durch „ad Micheam de Morasthi" aus (vgl. auch seine Uebers. des מיכה המרשתי in Jer. 26, 18) und fügt hinzu: „qui usque hodie juxta Eleutheropolin, urbem Palæstinæ, haud grandis est viculus, und im Epitaphium Paulæ erwähnt derselbe einen Ort Morasthi, der, einst das Grab des Micha, nun eine Kirche sei[36].

Dass Hieronymus den Ort nicht Moreseth oder Morasa sondern Morasthi nennt, kann uns nicht irre machen. Entweder bewirkte das המרשתי von Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18, dass er das Dörfchen bei Eleutheropolis nicht mit seinem eigentlichen Namen, sondern mit dem Namen Morasthi bezeichnete, indem er das hebräische Wort für den Namen des Geburtsortes Micha's und für ein Gentilitium von ihm nahm, wie denn schon die LXX Mich. 1, 1 verkannt hatte, dass es ein Gentilitium sei, es jedoch für den Namen des Vaters Micha's haltend, oder er fand ein Gentilitium הַמּוֹרַשְׁתִּי *der Morasthiter*, d. h. die Einwohnerschaft von Moreseth, neben dem oder als den Namen dieses Dörfchens selbst vor (vgl. z. B. הַצָּרְעָתִי und הָאֶשְׁתָּאֻלִי 2 Chr. 2, 53 die Bewohnerschaft von צָרְעָה und אֶשְׁתָּאֹל) und bezeichnete das Oertchen nach diesem, indem er im A. T. nur המורשתי fand (das מורשת in 1, 14 hat er für ein Appellativum gehalten) und dieses für den Namen eines Ortes selbst hielt.

Und, dass Eusebius und Hieronymus das Dorf bei Eleutheropolis Morasthi nennen, kann uns ihre Angaben um so weniger verdächtig machen, als sie durch Micha selbst in 1, 14 bestätigt werden.

Geschieht dies in den Worten לכן תתני שלוחים על מורשת גת in Mich. 1, 14 *a* aber nun auch wirklich?

Die alten Uebersetzer haben das מורשת dieser Stelle appellativisch aufgefasst. Die LXX übersetzt: *διὰ τοῦτο δώσει* (andere Lesart *δώσεις*) *ἐξαποστελλομένους ἕως κληρονομίας Γέθ*, Hieron.: *Propterea dabit emissarios super hæreditatem Geth,* der Chald.: בכן תשדרין קורבנין למחסיני גת *deshalb werdet ihr Gaths Besitzern Geschenke schicken,* der Syr.: מטלהנא תתלין-שובקנא לירתותא דגת *deshalb wirst du dich scheiden vom Besitze Gaths.* Und ebenso viele Ausleger bis auf *Hitzig* herab, welcher übersetzt und erklärt:

36) „Et arentia ora colluam, ut refocillatus videam Morasthim, sepulchrum quondam Micheæ, nunc ecclesiam.

„*Deshalb wirst du der Besitznahme von Gath einen Scheidebrief geben*, wirst auf sie Verzicht leisten, weil nun nicht mehr die Zeit, an Erobrungen zu denken. Der Sinn von שִׁלּוּחִים, sowie des ganzen Satzes, bestimmt sich nach שִׁלַּח Jer. 3, 8 und der daselbst sofort folgenden Formel. Für אֶל dort steht hier und Jes. 29, 12 עַל; und מורשת ist der regelmässige Stat. constr. von מוֹרָשָׁה z. B. Ez. 36, 2. Das Wort als Theil eines Eigennamens aufzufassen, ist unnöthig, und weil ein Ort Namens Moreset Gat nicht nachweisbar, auch unrathsam. Gat dagegen ist bekannt, und zwar diess, wie unsere Stelle verlangt, als eine Stadt der Philistäer V. 10, in Anspruch genommen von Juda 2 Chr. 26, 6, und vielleicht, wie Gibbeton 1 Kg. 16, 15, von Israel, seit Ahas aber (vgl. 2 Chr. 28, 18) ohne Zweifel wieder in philistäischen Händen. Der bildliche Ausdruck endlich wurde deshalb gewählt, weil מורשת an מְאֹרָשָׂה (s. z. B. 5 Mos. 22, 23), *die Verlobte von Gath* anklingt."

Ist nun nicht vielleicht die appellativische Fassung des מורשת und diese *Hitzig*sche Erklärung oder eine ihr ähnliche richtig, und hat demnach Mich. 1, 14 mit einem Orte מוֹרֶשֶׁת nichts zu schaffen?

Wir müssen dies läugnen und, dass מוֹרֶשֶׁת גת in der in Rede stehenden Stelle der Name eines jüdischen Ortes sei, behaupten.

Redet das erste Hemistich von V. 14 von der philistäischen Stadt Gath und nicht von einem jüdischen Orte מוֹרֶשֶׁת גת, so steht jene Stadt in 10 *b* — 15 ganz vereinzelt. In diesem Stücke ist nämlich sonst nur die Rede von jüdischen Orten, in Bezug auf welche hervorgehoben wird, bald dass sie vom Strafgerichte würden ereilt werden, bald dass dasselbe, sie treffend, die Gesammtheit treffen würde, bald umgekehrt, dass es, die Hauptstadt treffend, sie treffen würde, bald endlich, dass das Strafgericht über die Gesammtheit diese in Berührung mit ihnen bringen werde (vgl. ob. S. 23 f.). — Ebenso geht, wenn in 14 *a* von dem philistäischen Gath und nicht von dem jüdischen Morescheth Gath gehandelt wird, die Zehnzahl der jüdischen Städte in 1, 10 *b* — 15 verloren. Dass nämlich diese Zehnzahl (Beth Leaphra, Schaphir, Zaanan, Beth Haezel, Maroth, Lachisch, Morescheth Gath, Achsib, Marescha und Adullam) vom Propheten beabsichtigt ist und andeuten soll, die Gesammtheit der jüdischen Städte werde vom Gerichte betroffen werden, möchte, da einerseits die Zehnzahl im A. T. so häufig symbolische

Bedeutung hat (man denke nur an die zehn Toledoth der Genesis, die zehn Wunder und zehn Plagen in Aegypten, die zehn Worte in Ex. 20, sowie daran, dass Noah in Gen. 5 als der zehnte von Adam und Abraham in Gen. 11, 10—26 als der zehnte von Sem dargestellt wird) und andererseits Micha ein stark reflectirender Prophet war, was sich eben in 1, 10—15 zu erkennen giebt, kaum bezweifelt werden können. — Ferner ist der Gedanke, dass Israel nun nicht werde daran denken können, Gath wieder zu erobern, in einer Stelle, welche eine Ueberschwemmung des jüdischen Landes von Seiten mächtiger Feinde schildert, bei der dessen Städte in die Gewalt derselben gerathen, nicht recht an seinem Platze. „Ubi hostis ante portas", bemerkt richtig *Maurer*, „ibi de defendendo regno, minime vero de amplificando cogitant". — Auch das mit dem גת — לכן in 14 *a* parallele בתי אכזיב לאכזב למלכי ישראל in 14 *b* verträgt sich nicht gut mit der *Hitzig*schen Erklärung, indem es den Gedanken sehr nahe legt, auch in dem ersten Hemistich von V. 14 sei von dem Verluste eines jüdischen Ortes die Rede. V. 14 *a* und *b* werden ganz parallel, wenn beide vom Verlieren jüdischer Orte an den Feind reden: Morescheth Gath (deine Tochter) wirst du (Juda) zum Feinde als ihrem zukünftigen בעל entlassen müssen, und das Vertrauen, dass du in die Häuser Achsibs setzt, dass sie nicht vom Feinde werden in Besitz genommen werden (Achsib war vielleicht von einem der jüdischen Könige befestigt worden; s. 2 Chr. 14, 5 und auch 17, 5. 26, 9. 15 und 27, 3. 4 vgln. mit 11, 5 ff. und 16, 6) werden sie durch ihre Einnahme von demselben zu Schanden machen[37]. —

37) *Hitzig*, wohl fühlend, dass seine Auffassung des ersten Hemistichs sich nicht gut halten lasse, wenn das zweite von einer jüdischen Stadt rede, meint Achsib sei, wenigstens seit Ahas' Zeit (2 Chr. 28, 18), wohl eine philistäische gewesen, und der Prophet rede dann vielleicht in 14 *b* von der Hoffnung, Achsib wiederzuerobern. Allerdings folgt aus Jos. 15, 44, weil in V. 45 ff. sogar philistäische Hauptstädte unter den judäischen Städten aufgezählt werden, nicht mit Sicherheit, dass Achsib wirklich eine judäische Stadt ward oder blieb; aber mit grosser Wahrscheinlichkeit folgt doch Beides aus dieser Stelle. Denn A. steht dort zwischen zwei sicher und stets judäischen Städten, Keila und Marescha, und in einer Gruppe von Städten (V. 42—44), von denen die uns bekannten, so viel wir wissen, stets judäische waren, während die philistäischen Hauptstädte eine gesonderte Stellung haben (V. 45—47), was allerdings nicht ganz ausschliesst, dass sich schon in den vorhergehenden Gruppen einzelne

Endlich spricht wider *Hitzig* auch noch, und zwar entscheidend, dass in 1, 10—15 überall auf den Namen der Städte selbst angespielt wird, nirgends auf ein mit denselben in Verbindung gesetztes Appellativum[38]).

Zu erklären: *Darum wirst du dem Besitzthum Gaths einen Scheidebrief geben*, d. h. darum wirst du dich von dem Besitzthum Gath, von Gath, das in deinem Besitze ist, scheiden, wirst Du Gath dem Feinde überlassen, ginge auch nicht an. Denn, abgesehen davon, dass Micha in 1, 10—15 überall sonst auf die Namen der einzelnen Städte selbst anspielt, so können die Judäer sich dem zufolge, was in 2 Chr. 28, 18 berichtet wird, unter Ahas unmöglich im Besitze des von Usia eroberten (2 Chr. 26, 6) Gath erhalten haben, und bei Micha selbst in 1, 10 erscheint Gath als eine den Philistern angehörige Stadt, als eine Feindesstadt.

Wir können übrigens die zuerst vom Syrischen Uebersetzer gegebene, von vielen Auslegern vorgetragene und jetzt herrschende Erklärung der Worte לָכֵן תתני שִׁלּוּחִים עַל מוֹרשת גת *darum wirst Du Morescheth Gath einen Scheidebrief geben* überhaupt nicht theilen. — Allerdings kann שִׁלּוּחִים sehr wohl die Bedeutung *Scheidebrief* gehabt haben, da שִׁלַּח von dem Fortschicken der Gattin, die der Mann nicht mehr mag, sehr gewöhnlich ist (s z. B. Deut. 21, 14. 24, 1 ff. Jes. 50, 1. Jer. 3, 1. 8), שִׁלּוּחִים Ex. 18, 2 die (temporäre) Heimsendung der Gattinn (um einem grossen Berufe ungehindert obliegen zu können) bedeutet, und mit demselben Worte 1 Kg. 9, 16 das Geschenk be-

minder bedeutende philistäische Städte finden, indem in V. 45—47 nur von den (drei) philistäischen Hauptstädten besonders berichtet werden soll. Die *Hitzig*sche Annahme, so schon an und für sich unwahrscheinlich, fällt durch das dritte der oben gegen seine Auffassung des ersten Hemistichs geltend gemachten Argumente, sowie damit, dass eben diese Auffassung durch das letzte derselben fällt; denn allein unter allen Städten in V. 10—15 keine jüdische, sondern eine philistäische Stadt kann Achsib ausser aus dem vierten auch aus den drei ersten oben angeführten Gründen nicht sein.

38) Uebrigens dürfte man nicht mit *Hitzig* übersetzen: *Darum wirst Du der Besitznahme von Gath*, sondern nur: *Darum wirst Du dem Besitzthume, der Besitzung Gaths*, d. h. dem Besitzthume, der Besitzung Gath (מורשת גת wie נהר פרת) *einen Scheidebrief geben*, indem מורשה, ebenso wie מורש, nicht *die Besitznahme* oder *das Besitzen*, sondern nur *das, was besessen wird, das Besitzthum* bedeutet.

zeichnet wird, womit der Vater seine verlobte Tochter zu ihrem zukünftigen Manne entlässt. Aber שִׁלּוּחִים kommt doch sonst in der Bedeutung *Scheidebrief* nicht vor, und der Hebräer hat ein anderes Wort für Scheidebrief, ein Wort, dass sonst immer gebraucht wird, wo von einem solchen die Rede ist: ספר כריתות. Auch giebt wohl der Mann dem Weibe, aber nicht die Mutter der Tochter (als Mutter und Tochter werden aber offenbar Zion oder Juda und Morescheth Gath in der Stelle dargestellt) einen Scheidebrief, wiewohl sich allerdings sagen lässt, die Trennung der Mutter von der Tochter könne in den Worten unter dem Bilde der Entlassung des Weibes von Seiten des Mannes dargestellt sein. Sollte etwa der spätere jüdische Brauch, auch der Verlobten, wenn sie fortgeschickt ward, einen Scheidebrief zu geben (s. die Ausleger z. Matth. 1, 19 und *Winer* Realwb. I, 301), zu Micha's Zeit in Israel noch nicht geherrscht haben, was leicht möglich — das A. T. spricht nur von Entlassung der Frau mit einem Scheidebriefe (s. Deut. 24, 1 ff. und vgl. Jes. 50, 1. Jer. 3, 1. 8) und redet überhaupt nicht von der Entlassung der Verlobten — so würde auch das gegen die gewöhnliche Erklärung sprechen, dass nach ihr eine Verlobte einen Scheidebrief bekommt. Dass nämlich in מוֹרֶשֶׁת auf מְאֹרָשָׂה angespielt wird, hat ganz richtig *Hitzig* gesehen. — Wir glauben, dass man sich bei der Erklärung unserer Stelle streng an 1 Kg. 9, 16 zu halten hat, wo nicht nur, wie an ihr, die ganze Redensart נָתַן שִׁלּוּחִים vorkommt, sondern diese auch in Bezug auf Personen gebraucht wird, die ganz dieselbe Stellung zu einander haben, welche an ihr Zion oder Juda, Israel zu einander einnehmen, und erklären, an sie uns haltend, wie schon ob. Anm. 26 angegeben: *Darum wirst Du* (Zion, Juda, Israel) *Morescheth Gath (der Verlobten von Gath) ein Entlassungsgeschenk geben,* d. h.: darum wirst Du, ihre Mutter, sie, deine Tochter, als eine mit dem Feinde Verlobte, dazu, sein eigen zu werden, bestimmte mit einem Geschenk von Dir zu ihm, ihrem zukünftigen בַּעַל, entlassen, ohne Bild: darum wirst Du ihm Morescheth Gath überlassen, es an ihn verlieren. עַל statt des לְ von 1 Kg. 9, 16, weil die Verlobte als das Entlassungsgeschenk mit sich tragend gedacht wird (vgl. Gen. 21, 14. 25, 6)[39]. In ההני ist nicht, wie *Mark* will, die

39) Schlechthin dasselbe, was לְ oder אֶל kann es hier nicht bedeuten und bedeutet es auch nicht in der dafür, dass es dasselbe bedeute, angeführten Stelle

Einwohnerschaft von Lachisch Subjekt, trozdem, dass in dem unmittelbar Vorhergehenden von ihr gesprochen worden, sondern entweder Zion, die Hauptstadt des Landes, die, als solche, als Mutter der Landstädte, ihrer בנות, betracht werden konnte, oder auch das als Weib und Mutter der Bewohnerschaft der einzelnen Städte gedachte jüdische Volk. Zion wird in dem unmittelbar Vorhergehenden genannt, und Juda in V. 16, das Zehnstämmereich in V. 9 als Weib dargestellt. לכן ist zu erklären: Darum, weil es allen jüdischen Städten so ergeht und also das Gericht über dich (Zion, Juda) hereingebrochen ist. Der Umstand, dass Morescheth Gath bei ihrer Entlassung Geschenke gegeben werden, ist nicht auszudeuten, indem es nicht mit zu dem Gedanken gehört, der in der Stelle ausgedrückt werden soll. Dieser Gedanke ist bloss: Morescheth Gath soll an den Feind verloren gehen. Von dem, was Juda ausser ihm verlieren werde, redet der übrige Theil der Stelle (V. 10 *b* — 13 und V. 14 *b* — 15) und Zubehör hatte ein Oertchen wie Morescheth Gath nicht, wenigstens keine nennenswerthe. Das Entlassungsgeschenke Geben steht nur für das einfache als Verlobte entlassen, weil man die Verlobte mit Geschenken zu ihrem zukünftigen Manne entliess. — Neben der Anspielung auf die scheinbare Bedeutung von מורשת: מארשת lässt sich auch noch eine Nebenanspielung auf seine wirkliche annehmen. Die Verlobte ist auch eine B e s i t z u n g. Bisher als Tochter Besitzung der Mutter, wird sie von ihr als Verlobte des Feindes zu ihm als zu ihrem בעל entlassen, eine Besitzung desselben werden. — Dürfte man annehmen, der Prophet rede in V. 10 ff. nicht bloss von den Verlusten Juda's an die das ganze Land überschwemmenden mächtigen Feinde, sondern auch von Verlusten, die es an die das Gericht durch diese Feinde zur Occupirung jüdischer Städte benutzenden Nachbarvölker

Jes. 29, 12: ונתן הספר על אשר לא ידע ספר vgln. mit אשר יתנו אתו אל יודע הספר in V. 11. In dem על dieser Stellen liegt nämlich entweder, dass der das Buch Reichende es von oben herunterreicht, indem er höher steht als der, dem er es reicht, oder dass er es, es ihm gebend, auf ihn zu giebt, oder endlich, dass er ihm, es ihm reichend, Etwas aufgiebt (nämlich es zu lesen). Wir möchten das Letzte annehmen. Ebenso wenig bedeutet על hier zu, wie wir ob. S. 25 f. angenommen haben. Denn nur, dass Juda Morescheth Gath dem Feinde werde überlassen müssen, soll im Hemistich hervorgehoben werden. S. ob. den Text.

machen werde, so könnte man V. 14 *a* erklären: Darum wirst Du Morescheth an Gath (an die Philister) überlassen. Du wirst Morescheth bei Gath wirklich das werden lassen müssen, was ihr Name zu sagen scheint: eine מארשת גת eine *Verlobte Gaths* und eine מורשת גת eine *Besitzung Gaths*. Und in der That lässt sich wider diese Erklärung nichts Triftiges einwenden. Vielmehr kann man für sie anführen, dass Micha es unter Ahas selbst mit erlebt hatte, wie die Philister sich bei Gelegenheit der Bekriegung und Besiegung Juda's durch die überlegne syrisch-ephraimitische Macht einer ganzen Reihe jüdischer Städte bemächtigten (2 Chr. 28, 18), Städte die sie, da er schrieb, sehr wahrscheinlich noch im Besitze hatten. Auch das lässt sich für sie geltend machen, dass der Prophet in V. 10 gerade die Gesinnung Gaths und der Philister gegen Juda als eine erzfeindliche hervor gehoben hat. Und da nun erst, wenn man so erklärt, auch das גת in den Gedanken, der in der Stelle ausgedrückt werden soll, mit hineingezogen wird, während es bei der oben dargelegten Auffassung nur ein rein geographisch orientirender in keiner Beziehung zum Gedanken der Stelle stehender, für ihn, so zu sagen, todter, Zusatz zu מורשת ist, so möchten wir ihr fast den Vorzug geben[40]).

Noch kann gefragt werden, was das גת in מורשת גת Mich. 1, 14 besagen wolle, ferner, wie eigentlich der Geburtsort Micha's geheissen habe, ob bloss מורשת, מורשה oder ob מורשת גת oder endlich ob vielleicht Beides zugleich, und in welchem Verhältnisse in diesem letzten Falle die beiden Formen des Namens hinsichtlich der Häufigkeit ihres

40) Somit hat es also gewiss einen jüdischen Ort Namens מורשת gegeben. Dass dieser Ort mit מרשה identisch gewesen, wie Manche annehmen, ist entschieden unrichtig. Der Prophet in V. 14. 15 und Hieron. im Epitaphium Paulæ unterscheiden beide Orte. — Auch hat מָרֵשָׁה nicht, was selbst *Fürst*, im Schlwb., für möglich hält, dieselbe Etymologie und Bedeutung wie מוֹרֶשֶׁת. Die gewiss ursprüngliche Schreibung מָרֵאשָׁה in Jos. 15, 44 führt darauf, dass es aus רֵאשׁ = רֹאשׁ, מ loci und der Femininendung הָ zusammengesetzt ist und die Bedeutung: *Hauptort, Hauptstädt*, d. i. die auf dem Haupte eines Hügels liegende Stadt hat, eine Bedeutung, die auch mit der Lage übereinstimmt, die die Stadt gehabt hat (s. *Robinson*, Palästina II S. 693). Wäre מרשה von יְרֵשָׁה Num. 24, 18 gebildet, so hätte es מֵרֵשָׁה punktirt und ausgesprochen werden müssen; vgl. מֵפַּעַת neben מֵיפַעַת.

Gebrauchs zu einander gestanden haben, endlich ob der Ort ohne Gath מוֹרֶשֶׁת oder מוֹרָשָׁה geheissen.

Dass das גת von מורשת גת in Mich. 1, 14 der Name der bekannten philistäischen Stadt ist und nicht ein Appellativum: *Kelter* (Morescheth Gath = *Kelter-Morescheth*, Morescheth, für das seine Kelter characteristisch sind, das durch sie sich auszeichnet) [41]), möchte sich daraus mit ziemlicher Sicherheit schliessen lassen, dass מורשת aller Wahrscheinlichkeit nach in der Nähe von Gath gelegen hat [42]) und daher leicht durch den Zusatz גת *bei Gath* characterisirt werden konnte [43]). Hiesse אבל בית מעכה, wie man gewöhnlich dafür hält, *Abel bei Beth Maacha*, so hätten wir eine vollkommene Parallele zu *Morescheth bei Gath*. Dass es aber wegen seiner Lage diesseits des Jordans fern von dem kleinen syrischen Königreiche Maacha nicht so heissen kann, hat *Thenius*, z. 1 Kg. 15, 20, gut gezeigt. Wir müssen daher mit den weniger vollkommenen Parallelen אבל מים *Abel am*

41) Wohl nicht, das durch sie sich von einem anderen Ort Morescheth unterscheidet; denn es möchte kaum ein zweites Morescheth gegeben haben. Wenigstens wissen wir Nichts von der Existenz eines solchen. Die durch Kelter (Weinkelter oder andere Kelter) ausgezeichneten Orte heissen übrigens sonst entweder bloss גת, wie die berühmte philistäische Stadt, oder גת mit einem Zusatz, wie die Orte גת החפר *Kelter der Grabung* und גת רמון *Granatenkelter*.

42) Lag nämlich Morescheth juxta Eleutheropolin (Hieron. im Prol. zum Micha) und contra orientem Eleutheropoleos (ders. im Onom.) und Gath auf dem Wege von Eleuth. nach Gaza nahe an der jüd. Gränze (ders. z. Mich. 1, 11), so kann Mor. Gath sehr wohl in der Nähe von Gath gelegen haben. Noch leichter würde es, etwas westlich von Eleuth. gelegen, Nachbarinn der Philisterstadt gewesen sein können. Freilich soll Gath nach dem Onom. zwischen Antipatris und Jamnia gelegen haben (das Gath des Onom., das fünf römische Meilen von Eleutheropolis nach Diospolis hin lag, ist Gath Rimmon; s. *Rob.*, Pal. II. S. 692, und *Raumer*, Pal. S. 190 2te Ausg., und vgl. *Keil* z. Jos. 11, 22), aber mit Recht hält *Raum.*, a. a. O. S. 189, die zwei Angaben des Hieronymus über die Lage von Gath z. Mich. 1, 11 und Jer. 25, 20: vicina enim et confinis est (Geth) Azoto für die zuverlässigsten. Durch die Bestimmtheit, mit der Hier. an der ersteren St. spricht, bekommt sie ganz das Gepräge der Zuverlässigkeit.

43) Das Bedürfniss, es zu characterisiren, mochte um so näher liegen, als es sehr unbedeutend war. Es von einem anderen Morescheth zu unterscheiden, ward aber גת wohl nicht hinzugefügt (s. Anm. 41).

Wasser, wie Abel Beth Maacha 2 Chr. 16, 4 heisst, und גת פלשתים *Gath der Philistäer,* das philistäische Gath Deut. 23, 5. Am. 6, 2 und בית לחם יהודה *Bethlehem Juda's, in Juda* uns begnügen. — Ist aber nun מורשת גת *Morescheth bei* (der Stadt) *Gath*, und also מורשת oder מורשה der eigentliche Namen der Stadt und גת ein loserer characterisirender Zusatz zu ihm, so wird der Geburtsort Micha's zwar beide Namen gehabt haben, aber gewöhnlich ebenso bloss מורשת oder מורשה genannt werden sein, als בית לחם יהודה gewöhnlich bloss בית לחם und אבל מים oder אבל בית מעכה gewöhnlich (s. 2 S. 20, 14 und bes. 18) bloss אבל hiess. Dies wird auch dadurch, dass Eusebius und Hieronymus den Ort bloss Morasthi nennen, sowie durch den Umstand, dass das Gentilitium des Namens der Stadt bloss המורשתי heisst, bestätigt. Man würde, wäre גת ein wesentlicher und darum immer oder häufig hinzugefügter Bestandtheil des Ortsnamens gewesen, ebenso von ihm מורשת הגתי gebildet haben, wie man von בית לחם und בית אל die Gentilitia בית הלחמי und בית האלי bildete. Doch ist das Letztere nicht sicher, indem das Gentilitium המחולתי (1 S. 18, 19. 2 S. 21, 8) nicht auf ein blosses מחולה, das nie vorkommt, sondern auf ein אבל המחולה (Jud. 7, 22. 1 Kg. 4, 12. 19, 16.) zurückgeht. — Die Frage endlich, ob der nach dem Angeführten gewöhnlich ohne den Zusatz גת vorkommende Name des Geburtsortes Micha's מֹרֶשֶׁת oder מֹרֵשָׁה gelautet, müssen wir zu Gunsten der ersteren Form beantworten. Wir dürften dies freilich nicht, könnte die Form im Stat. constr. stehender Nomm. prr. verändert werden, was *Ewald* zu meinen scheint, wenn er Gr. § 286 *c* יְהוִה in יְהוִה צבאות punktirt, denn dann könnte מֹרֶשֶׁת in מֹרֶשֶׁת גַּת Stat. constr. von מֹרֵשָׁה sein. Und das יהוה אלהים צבאות und אלהים צבאות der Elohimpsalmen (vgl. z. B. Ps. 59, 6. 80, 5. 8), was wir, *Ewald* entgegen zu halten, uns versucht fühlen könnten, möchten wir doch nicht gegen ihn anführen. Die angeführten Verbindungen sind nicht einmal dafür beweisend, dass die Form der im Stat. constr. stehenden Nomm. prr. bisweilen auch unverändert blieb. Denn man behielt in ihnen den Stat. absol. absichtlich bei, damit das Nom. pr. אלהים[44]) nicht mit dem Appellativum אלהים verwechselt

44) אלהים wird in den Elohimpsalmen da, wo es statt יהוה steht, stets als Nom. pr. gebraucht und man sollte es daher nicht durch *Gott*, sondern ebenso durch *Elohim* wiedergeben, als man יהוה durch *Jehova* wiedergiebt.

würde. Man durfte in den Elohimpsalmen nicht אלהי צבאות sagen. Dagegen müssen wir das אָבֵל in אָבֵל בֵּית מַעֲכָה, אָבֵל מַיִם und den übrigen mit אָבֵל zusammengesetzten Ortsnamen mit Berufung auf *Ew.* Gr. § 213 *b* gegen die Veränderlichkeit im Stat. constr. stehender Nomm. prr. geltend machen[45]. Dass בית, גבעה, גיא, חצר, כפר, עין, קריה רמה als die ersten Bestandtheile von Ortsnamen im Stat. constr. stehen, darf nicht für das Gegentheil angeführt werden, denn die angeführten Wörter sind in den mit ihnen zusammengesetzten Ortsnamen reine Appellativa[46], מורשה in מורשת גת aber ist ein ächtes Nom. pr. Man müsste denn annehmen מורשת גת bedeute *Besitzung Gaths* (der Philisterstadt Gath) und das Oertchen habe als Gath ursprünglich angehörig diesen Namen bekommen[47]. Dass Eusebius und Hieronymus dasselbe **Morasthi** nennen, will nach dem ob. S. 35 Angeführten nicht viel sagen. Das Gentilitium המורשתי kann ebenso gut auf ein מֹרָשָׁה als auf ein מֹרֶשֶׁת zurückgehen. Mit dem ersteren Namen wäre, falls ihn der Geburtsort Micha's ausschliesslich oder auch geführt hätte, der Name der simeonitischen Stadt מוֹלָדָה zu vergleichen.

Der Grund, weshalb Micha in der Ueberschrift seines Buches seinem Namen den seines Geburtsortes beigesetzt hat und ihn die אנשים מזקני הארץ zu Jojakims Zeit in Jer. 26, 18 zu ihm hinzugefügt haben, scheint ein dreifacher zu sein. — Zuvörderst und zunächst war es für

45) Aus den übrigen Beispielen von im Stat. constr. stehenden Nomm. prr. גת פלשתים, בית לחם יהודה, דמשק אליעזר, ציון קדוש ישראל kann man Nichts ersehen. Ausser אבל vgl. noch הרמתים in הר׳ צופים 1 S. 1, 1.

46) Es würde, nach der Analogie der oben angeführten Wörter, auch אָבֵל ein solches sein, wenn es *Grasplatz, Au* bedeutete, wie gewöhnlich angenommen wird. Aber eben, dass dieses Wort, wenn es in Stat. constr.-Verbindung mit anderen Wörtern tritt, unverändert bliebt, legt ein Zeugniss von der Richtigkeit der Erklärung *Hengstenbergs*, Pent. II. S. 319 f., durch: *traurig* ab, eine Erklärung, für die auch *Lengerke*, Kenáan S. 358, ist. Hätte אָבֵל die Bedeutung Grasplatz gehabt, so hätte es durchaus in Stat. constr. verkürzt werden müssen.

47) Eine **dritte** zu den beiden ob. S. 42 f. gegebenen hinzuzufügende und bei *Ges.*, Lex. man. 2 Ausg. sich findende Erklärung von מורשת גת, gegen die nur etwa der (nicht entscheidende) Umstand geltend gemacht werden könnte, dass bei ihr die Verbindung מורשת גת ohne Analogie ist, denn einem mit מורשת oder einem Worte gleicher Bedeutung und dem Nom. pr. einer Stadt zusammengesetzten Ortsnamen giebt es nicht. Wir kennen nur den Personennamen מִקְנֵיָהוּ.

eine merkwürdige, hervorragende Person überhaupt etwas Characteristisches, wenn sie nicht aus der Hauptstadt, sondern aus einer Landstadt, besonders einer kleinen, oder gar aus einem ganz unbedeutenden und unbekannten Oertchen war, und ward daher in diesem Falle zu ihrem Namen sehr leicht oft entweder das Gentilitium ihres Geburtsortes oder der Name desselben mit מִן hinzugesetzt. Aus diesem Grunde wird z. B. Achijjah 1 Kg. 11, 29. 15, 29 der Silonit und noch mehr Elias öfter (1 Kg. 17, 1. 21, 17. 28. 2 Kg. 1, 3. 8) der Thisbiter genannt und zu Elieser ben Dodawahu 2 Chr. 20, 37 מִמָּרֵשָׁה hinzugefügt, und nennt sich Nahum Nah. 1, 1 den Elkoschiten (vgl. noch Am. 1, 1. Jer. 1, 1. 2 Kg. 14, 25), während ein Gentilitium ירושַׁלְמִי gar nicht vorkommt[48]. Besonders leicht mochte das Angeführte Statt finden, wenn der Vater der merkwürdigen Person noch dazu ein ganz geringer und obscurer Mann war. Da machte es sich wie von selbst, dass man statt seines Namens den des Geburtsortes der ausgezeichneten Persönlichkeit zu deren Namen hinzusetzte. Und Micha hat vielleicht aus diesem Grunde den Namen seines Vaters in der Ueberschrift seines Buches nicht mit angegeben, wiewohl ihn auch nur die wichtigere Angabe הַמֹּרַשְׁתִּי, ihn überflüssig machend, verdrängt haben kann. Besonders scheint von anderen und demnach auch von den Jer. 26, 18 Redenden aus diesem Grunde zu Micha's Namen das der Morasthiter hinzugefügt worden zu sein[49]. — Sodann lag es, da der Name Micha ein so

48) Von keinem einzigen Propheten wird bemerkt, dass er ein Jerusalemit, aus Jerusalem gewesen, selbst von solchen nicht, die wahrscheinlich aus dieser Hauptstadt waren, wie Jesaia. (Doch möchten wir natürlich darum nicht den Kanon aufstellen, Propheten, die den Namen ihres Geburtsorts nicht nennen, seien aus Jerusalem gewesen. Es konnte so Manches die einzelnen Propheten bestimmen, ihren Geburtsort nicht anzugeben, und es herrscht in solchen Dingen überhaupt die subjective Freiheit). Ueberhaupt kommt das מירושלים als Bezeichnung der Herkunft aus Jerusalem so viel wir wissen nur dreimal vor 2 Kg. 14, 2. 15, 2 und 24, 8. Auch שמרני kommt als Gentilitium einer einzelnen Person nie vor.

49) Die „*Leute von den Aeltesten des Landes*" haben das Michajah der Morasthite, sowie den Ausspruch in Mich. 3, 12, wie schon das זִקְנֵי הארץ zeigt, aus der Ueberlieferung von ihren Aeltern. Seine Zeitgenossen und nach ihnen die folgenden Geschlechter nannten den Propheten also den Morasthiten. Allerdings kann die wörtliche Uebereinstimmung von Jer. 26, 18 mit Mich. 3, 12 und das

häufiger war, nahe, zu ihm zur Unterscheidung des Propheten von anderen Micha's überhaupt, eine nähere Bestimmung hinzuzusetzen. Diese wäre selbst in dem Falle, dass Micha nicht von ganz geringer und dunkler Herkunft gewesen wäre, am passendsten der Name seines Geburtsortes gewesen, weil, von diesem ganz unbedeutenden Oertchen zu stammen, für ihn etwas besonders Characteristisches war. Noch passender bestand sie in diesem, falls der Prophet loco obscuro natus war. — Endlich setzte man zu Micha's Namen und setzte er in der Ueberschrift seines Buches zu ihm das der Morasthite hinzu, weil es noch einen anderen Propheten mit Namen Micha gab und zwar einen berühmten, den unter Ahab und Josaphat lebenden Michajehu ben Jimla, von dem 1 Kg. 22 und 2 Chr. 18 die Rede ist, und er von diesem unterschieden werden sollte und sich unterscheiden wollte. Man sollte zwar demgemäss dem ben Jimla ein anderes ben mit dem Namen des Vaters Micha's gegenüber gestellt erwarten, allein dass unser Micha aus dem Oertchen Morescheth stammte, war nun einmal etwas stark Characteristisches für ihn, und sein Vater mochte, wie schon gesagt, ein ganz geringer und unbekannter Mann sein, wofür auch der Umstand, dass er in einem Oertchen, wie Morescheth wohnte, zu sprechen scheint. Dieser letzte Grund für die Hinzufügung des המרשתי zu מיכה muss besonders den Propheten selbst in 1, 1 geleitet haben, indem er nicht nur in den Anfangsworten seines Buches: שמעו עמים כלם an den gleich lautenden Schluss dessen anknüpft, was sein älterer gleichnamige Amtsgenosse in 1 Kg. 22 gesprochen hatte, sondern überhaupt sein Zeit, sich und seine Wirksamkeit in seiner Schrift als mit der Zeit Person und Wirksamkeit des Michajehu ben Jimla parallel darstellt, worüber später ausführlich.

War Micha aus Morescheth gebürtig, so war er ein Judäer, denn Morescheth steht in Mich. 1, 10—15 unter lauter jüdischen

מיכיה המרשתי auch mit durch das Lesen des Buches Micha, in dem Beide, das מ׳ ה׳ und der angeführte Ausspruch steht, vermittelt sein. Gewiss aber haben die Redenden weder Jenes noch Dieses im Allgemeinen allein oder zunächst aus dem Buche. Dagegen spricht ausser dem זקני הארץ, was auf mündliche Ueberlieferung deutet, noch dass sie den Zeitpunkt anführen, in dem Micha die Worte sprach, worüber sie das Buch nicht belehrte, und von der Wirkung desselben zu reden wissen, wovon in ihm auch Nichts steht.

Orten[50]) und kann, östlich von Eleutheropolis gelegen, nur zum Reihe Juda gehört haben[51]). — Aber es lässt sich auch sonst erweisen, dass

50) Unrichtig hält nämlich *Ewald* z. 1, 14 das אכזיב daselbst für die galiläische Seestadt Achsib (Ecdippa). Denn, abgesehen davon, dass der Prophet von V. 8 an sich nur mit Juda beschäftigt und in V. 10 ff. sonst nur jüdische Orte nennt (Schaphir V. 11 ist nicht = Schamir auf dem Gebirge Ephraims Jud. 10, 1, wie *Hitzig* will, sondern = Schamir auf dem Gebirge Juda's, das Eus. und Hieron. im Onom. Saphir nennen und als eine auf dem Gebirge zwischen Eleutheropolis und Askalon liegende Stadt des Stammes Juda bezeichnen), so hat das galiläische Achsib nie den Israeliten angehört. Dem Stamme Aser angewiesen (Jos. 19, 29), ward es von ihm nicht erobert (Jud. 1, 31). Das ישראל kann auch das Reich Juda als Israel bezeichnen (vgl. 2 Chr. 21, 2. 4). Man könnte bei בתי אכזיב mit Vergleichung von Jes. 8, 14 an beide Achsib denken wollen und dafür den Pluralis מלכי ישראל und das ישראל, das am Besten das gesammte israelitische Volk bezeichne, anführen. Gegen diese Auffassung möchte nun nicht sprechen, dass keines der beiden Achsib je בית אכזיב heisst, denn בית *Haus, Heim* wird zu dem Namen mehrerer Städte hinzugefügt (s. die Lexx. unter בית), wohl aber, dass Mich. 1, 10—15 sonst nur von jüdischen Städten redet und Micha überhaupt von V. 8 an nur von Juda spricht und dass es unerweislich ist, dass das galiläische Achsib je den Israeliten angehört. Auch behält die zusammenfassende Bezeichnung der beiden בית אכזיב als בתי אכזיב, für die das שני בתי ישראל in Jes. 8, 14 nicht ganz analog ist, immer etwas Sonderbares. Das בתי אכזיב statt אכזיב steht entweder, um stärker hervorzuheben, dass die israelitischen Könige, Achsib verlierend, einen Häuserverlust erleiden würden, dass es bei der Einnahme Achsibs ihrem Häuserbesitze gelten würde, oder, und zwar besser, „weil eigentlich die Häuser mit dem Inhalt des Flussbettes zu vergleichen stehen, während der Boden, welchen sie decken, sammt der Ringmauer dem Flussbette selbst entsprächen" (*Hitzig*), vgl. das Jer. 15, 18 mit אכזב parallele מים לא נאמנו. Der Pluralis מלכי י' soll entweder ausdrücken, dass אכזיב für immer werde verloren gehen, oder, und zwar besser, das israelitische (jüdische) Königthum bezeichnen; vgl. 2 Chr. 28, 16 und s. *meine* Schrift über den syr.-ephr. Krieg S. 41 ff. bes. S. 44 f. Nach *Hitzig* bezeichnet מלכי ישראל den König Juda's und Samariens und sprach der Prophet auf diese Art communicativ, weil beide Staaten Philistäa gegenüber zusammen erst den Gegensatz Israel darstellen, und Ephraim noch mehr, als Juda, allen Planen der Art nun entsagen musste. Allein diese Erklärung wäre nur dann erträglich, wenn auch die israelitischen Könige auf das philistäische Achsib Anspruch gemacht hätten (etwa, wie sie auf Gibbeton Anspruch machten 1 Kg. 15, 27. 16, 15), wovon wir Nichts wissen, und Achsib war keine wiederzuerobernde philistäische Stadt, sondern eine jüdische, die verloren gehen sollte (s. ob. S. 37 f.).

Micha ein Judäer und jüdischer Prophet war. — Zunächst aus Jer. 26, 18 f. Nach dieser Stelle sprach er die Worte in Mich. 3, 12 unter Hiskia dem Könige Juda's zu dem ganzen Volke Juda's, und tödteten ihn Hiskia der König Juda's und ganz Juda nicht wegen derselben[52]). — Ferner aus der Ueberschrift des Buches Micha. In dieser nennt er, gerade wie der jüdische Prophet Jesaja in der Ueberschrift seines Buches, nur jüdische Könige, während der in dem Zehnstämmereiche gebürtige und in ihm ausschliesslich wirkende Prophet Hosea in der Ueberschrift seines Buches neben und nach den jüdischen Königen, unter denen er geweissagt, auch einen von den ephraimitischen, in deren Zeit er gewirkt, Jerobeam II, anführt, und ebenso der zwar aus Judäa stammende, aber im Zehnstämmereiche und allein in ihm wirkende Prophet Amos ebenfalls neben und nach seinem angestammten Könige Usia, denselben ephraimitischen König nahmhaft macht[53]). — Endlich aus dem Inhalte

51) Er lag entweder auf dem Gebiete des Stammes Juda oder auf dem des Stammes Dan. Dass er auch auf dem letzteren liegend zum Reiche Juda gehört haben kann, darf nicht verwundern. Aus 1 Chr. 2, 53. 2 Chr. 11, 10. 28, 18 vgln. mit Jos. 19, 41—43 erhellt, dass der südöstliche Theil des dem Stamme Dan angehörigen Gebietes zum Reiche Juda gehörte. Auch Gath, in dessen Nähe מורשת gelegen hat, wenn anders die ob. S. 42 f. dargelegte zweite Erklärung von מורשת גת und nicht etwa die S. 44 besprochene dritte richtig ist (wiewohl doch auch nach dieser מורשת nicht zu weit von Gath gelegen haben kann), gehörte unter Rehabeam (2 Chr. 11, 8) und von Usia bis Ahas (2 Chr. 26, 6 vgln. mit 28, 18) zu Juda.

52) Mit Berufung auf Nahums Beispiel anzunehmen, dass er, aus dem Reiche Israel gebürtig, nach Juda gekommen, geht nicht an. Nahum kam nach Juda als das Zehnstämmereich zerstört war, zu Micha's Zeit existirte es noch. Ein israelitischer Prophet, der, während das Zehnstämmereich existirte, nach Juda gekommen und dort geweissagt, ist nicht, wie das Gegentheil (1 Kg. 14. Am. 1, 1), bekannt, und, dass ein solcher je dorthin gekommen, ist, da ein israelitischer Prophet zu Hause mehr als genug zu thun hatte, auch nicht wahrscheinlich. Aus Israel stammend, würde Micha auch dem Zehnstämmereiche eine andere Stellung in seinem Buche gegeben haben, als es in ihm einnimmt.

53) Amos nennt Jerobeam nach Usia, weil dieser als davidischer König im Grunde der göttlich rechtmässige König von ganz Israel und weil er sein Landesfürst war. Jerobeam selbst nannte er nicht nur, weil er unter ihm in Israel, sondern auch weil er ausdrücklich gegen sein Haus weissagte (Am. 7, 9. 11). Hosea stellt Jerobeam nach den jüdischen Königen, weil auch ihm die jüdischen Könige für die göttlich legitimen Könige Israels galten, und führt nur ihn an,

des Buches Micha selbst. Allerdings weissagt Micha nicht bloss über Juda, sondern auch über das Zehnstämmereich, und zwar nicht bloss in den auf beide Reiche sich beziehenden Worten in 1, 5 und in den eigens über Samarien ausgesprochenen in 1, 6. 7, sondern auch in der Verheissung in 2, 12. 13, die sich, wie der Gegensatz derselben zu 1, 5 und 1, 6. 7. 8 ff. und כֻּלָּךְ in 2, 12 zeigt, auf ganz Israel bezieht, in der in 4, 6. 7, wo man, wenn 2, 12 f. auch auf das Zehnstämmereich geht, dies nicht wohl ausschliessen kann, in der in 4, 8, welche indirekte dasselbe aussagt, was Hos. 3, 5., in der in 5, 2 *b*: *und der Rest seiner Brüder* (der Brüder des Messias) *wird zurückkehren zu den Söhnen Israels*, wenn anders hier der Rest der Brüder des Messias die Israeliten von den zehn Stämmen und die Söhne Israels die Judäer als der Kern Israels, die Israeliten *κ. ἐ.*, sind, und endlich wohl auch in den Verheissungen in 5, 6 ff., und 7, 14 f. vgl. 18, wiewohl das Zehnstämmereich in ihnen ganz zurücktritt. Ja Micha setzt sogar in der Ueberschrift seines Buches Samarien neben Jerusalem als Gegenstand seiner Weissagungen [54]. Allein Samarien und das Zehnstämmereich bilden doch, ähnlich [55], wie in des jüdischen Propheten Jesaja ungefähr in demselben Zeitpunkte mit dem Buche Micha geschriebenen Weissagungs-

ungeachtet er auch unter seinen Nachfolgern weissagte, weil das relativ göttlich legitime Königthum Israels mit Jerobeam wesentlich aufhörte (2 Kg. 9, 6. 10, 30. 15, 12). Seine Nachfolger waren ohne alle göttliche Berechtigung und mehr Mörder und Räuber als Könige zu nennen. Auch führte er Jerobeam nur mehr mit an, weil er den Anfangspunkt seiner prophetischen Wirksamkeit angeben wollte und weil er im Anfange seines Buches eine Weissagung über den Untergang des Hauses Jehu und mit ihm des israelitischen Königthums zu geben hatte (Hos. 1, 4).

54) Wenn er es ihm voranstellt, so geschieht dies nur, weil er von ihm in seiner Weissagung zuerst spricht. Dies thut er aber, weil das Gericht über Israel bei ihm anfangen soll, und weil er es als Etwas, das für ihn nur Nebengegenstand ist, zuerst beseitigen will, um dann ausführlich von seinem Hauptgegenstande, Jerusalem und Juda, reden zu können.

55) Allerdings nur ähnlich, denn Micha beschäftigt sich doch in seinem Buche mehr mit Israel als Jesaja in Jes. 28 ff. Der Letztere kehrt, nachdem er in 28, 7 Ephraim verlassen, im ganzen Cyclus nicht wieder zu ihm zurück. Dies hat darin seinen Grund, dass Micha in seinem Buche Alles giebt, was er während seiner prophetischen Wirksamkeit gesprochen hatte, Jesaja in Jes. 28—32 aber nur einen Theil dessen giebt, was er geweissagt. Jesaja hatte sich schon

cyclus in Jes. 28—32 (vgl. 28, 1—6 mit allem Folgenden im Cyclus), nur mehr Micha's Ausgangspunkt[56]). Da, wo er zu Juda übergeht, V. 8 ff., zeigt es sich gleich, dass er zu ihm in einem anderen Verhältnisse steht als zum Zehnstämmereiche, dass das jüdische Volk sein Volk und als solches der vorzüglichste und eigentliche Gegenstand seiner Weissagungen ist. Er klagt als Repräsentant desselben nicht sowohl über das Gericht über das Bruderreich, als darüber, dass dasselbe nicht bei ihm stehen bleibt, sondern auch nach Juda und Jerusalem kommt, was er kaum hätte thun können, wäre er nicht ein Judäer und jüdischer Prophet gewesen[57]). Während er von dem Gerichte über das Zehnstämmereich ganz kurz spricht und da, wo er von ihm redet, nur die Zerstörung seiner Hauptstadt Samarien hervorhebt (V. 6. 7), handelt er von dem über Juda, zu ihm gekommen, ausführlich (V. 8 ff.), indem er ausser der Hauptstadt eine ganze Reihe von jüdischen Oertern als von ihm betroffen anführt, was speciell daher rührt, dass er aus der jüdischen Landschaft war. Man sieht, dass Juda der ihn zunächst umgebende Kreis und dass in Juda vorzugsweise sein Herz war. Sobald er von der in C. 1 gegebenen Schilderung des Gerichtes zur Darlegung seines Grundes, des herrschenden Verderbens, zurückgeht (C. 2, 1—11), zielt er nur auf jüdische Zustände, wie 2, 4. 10 vgln. mit 1, 15. 14. 11. 16, die Polemik gegen den Widerstand, den seine in 1, 8 ff. 2, 1—5 ausgesprochenen Drohungen fanden, in 2, 6 ff. und vor-

früher über Israel mehrfach ausgesprochen; vgl. Jes. 7. 8, 1—4. 5 ff. 14. 23 ff. 9, 7—10, 4. 11, 11 ff. 17, 1—11.

56) Ganz kurz vor einer Zeit schreibend, in der durch die assyrische Weltmacht, das göttliche Werkzeug des durch Israels Sünde vornehmlich hervorgerufenen grossen bevorstehenden Völkergerichts, das Zehnstämmereich, weil es sich gegen die Predigt Hosea's sichtlich unheilbar verstockt hatte, unbedingt und das Reich Juda, falls es sich nicht bekehrte, zerstört werden sollte, konnte Micha gar nicht umhin, in seiner Prophetie davon auszugehen, dass wegen der Sünden beider Reiche ein Gericht über die ganze Welt und vornehmlich sie selbst und zu allernächst über das Zehnstämmereich bevorstünde.

57) Spräche Micha 1, 8 ff. in seinem eigenen Namen, so würde, dass er Judäer gewesen, hier noch schärfer hervortreten, denn er würde da Jerusalem in V. 9 das Thor seines Volkes nennen. Aber wir müssen mit *Hengstenberg*, Christol. III S. 252 ff., dafür halten, dass er daselbst nur als Repräsentant des jüdischen Volkes redet.

Allem der enge Zusammenhang, der zwischen 2, 1—11 und C. 3 (vgl. 2, 11 mit 3, 5—8. 2, 1. 2. 8. 9 mit 3, 1—4. 9—11. 2, 3 mit 3, 4), wo Micha ohne allen Zweifel jüdische Zustände vor Augen hat, beweisen. Man sieht, wie er in C. 2, 1—11 nur an die von Juda handelnden Stellen in C. 1, die von Israel handelnden ganz liegen lassend, anknüpft, auf sie sich zurückbezieht und sie begründet. C. 2, 12 f. bezieht sich dagegen, wie schon gesagt, auch auf das Zehnstämmereich. Dass die beiden ersten Theile von C. 3 (1—4 und 5—8) jüdische Zustände zu ihrem Gegenstande haben, erhellt klar aus dem dritten (V. 9—12). Dieser zeigt, wie man sich durch die Ausdrücke בית יעקב, בית ישראל, יעקב, ישראל in 3, 1. 8 nicht täuschen lassen darf. Sie bezeichnen nur Juda als Jakob und Israel. In C. 4 beziehen nur V. 6—8 (s. ob. S. 49) sich mit auf das Zehnstämmereich. Sonst ist allenthalben Juda, speciell der Zionsberg und Zion, Jerusalem, der Gegenstand der Weissagung. Auch in C. 5 handelt der Prophet fast (s. ob. a. a. O.) nur von Juda. Dass er in C. 6 und 7 fast ausschliesslich (s. ob. a. a. O.) Juda vor Augen hat, erhellt aus 6, 9. 12. 16. Micha ist zwar nicht so ausschliesslich, wie Joel und wie Jesaja in seiner ersten vor das erste Jahr des Ahas fallenden Weissagungsperiode, jüdischer Prophet, aber er ist es doch ebenso wesentlich, wie Amos und Hosea, die auch stellenweise auf Juda Rücksicht nehmen, israelitische Propheten sind, und muss auch seinem Buche nach in Juda und speciell in Jerusalem gewirkt haben und ein Judäer gewesen sein[58]).

58) Wenn Pseudo-Dorotheus in der Synopsis de vita et morte Prophetarum etc., Pseud-Epiphanius in der Schrift περὶ τῶν προφητῶν πῶς ἐκοιμήθησαν καὶ ποῦ κεῖνται (oder Epiphanius und Dorotheus, wie *Delitzsch* in der Diatribe de Pseudo-Dorotheo et Pseud-Epiphanio, De Habacuci prophetæ vita atque ætate p. 54 ff. für möglich hält) und Isidorus von Sevilla Lib. VII Orig. sive Etymolog. c. VIII, Micha in Morathi im Stamme Ephraim geboren sein lassen, so haben sie ihn mit dem ältern unter Ahab von Israel und Josaphat von Juda lebenden israelitischen Propheten Michajehu ben Jimla verwechselt, eine Verwechselung, der sich auch andere patristische Verfasser schuldig gemacht haben. Die sonstigen Fabeleien und Faseleien über Micha bei Pseudo-Dorotheus und Pseud-Epiphanius mag man bei *Huetius*, Demonstatio evangelica I, 437, der ihre Entstehung gut nachweist, und *Carpzov*, Introd. III, 373 s., nachlesen. Nur, dass nach ihnen nahe bei dem menschenreichen Enakim (συνέγγυς τοῦ πολυανδρίου Ἐνακείμ), wo sein Grab bis auf den

„Es ist nur ein Umstand", sagt *Ewald*, die Propheten des Alten Bundes I, S. 324, „worin er (Micha) sich von Jesaja merklich unter-

heutigen Tag wohlbekannt sei, begraben worden, verdient insofern einige Aufmerksamkeit, als das menschenreiche Ἐνακείμ wohl keine andere Stadt als Gath ist, wo, nach Jos. 11, 21 f., als Josua die Enakim ausrottete, solche übrig blieben (ausser in Gath blieben noch in Askalon und Asdod Enakim übrig) und Goliath und andere Riesen geboren waren (1 S. 17, 4. 1 Chr. 20, 4—8), das, wie die übrigen vier grossen Philisterstädte, eine volkreiche Stadt war, in Parallelismus mit welchem auch Mich. 1, 10 Sept. Cod. Vat. οἱ Ἐνακείμ steht (οἱ ἐν Γὲθ μὴ μεγαλύνεσθε, καὶ οἱ Ἐνακεὶμ μὴ ἀνοικοδομεῖτε ἐξ οἴκου κατὰ γελῶτα), wenn anders die Lesart des Cod. Vat. und nicht die des Cod. Alex., mit dem der Arab. stimmt, οἱ ἐν Ἀκείμ, die sich allerdings leichter aus dem בכו des hebräischen Textes erklären lässt, die richtige ist, und das, wenn der Zusatz גת in מורשת גת Mich. 1, 14 wirklich bei Gath bedeutet, in der That Morescheth benachbart war. Freilich fände dann zwischen ihren Angaben, dass Micha in Morathi im Stamme Ephraim geboren und dass er in Morathi ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ nahe bei Gath begraben worden sei, ein Widerspruch Statt, da Gath nicht in Ephraim lag; aber dass Micha ein Ephraimit gewesen, beruht ja auch auf einer Verwechselung mit dem ältern Micha. Wir haben in den Äusserungen der beiden patristischen Verfasser über Micha's Leben ein doppeltes Element zu unterscheiden, eins, das aus Verwechselung mit dem älteren Micha beruht, und ein aus wirklich richtigen und möglicherweise richtigen an biblische Data sich anschliessenden Vermuthungen bestehendes. Zu dem letzteren gehören ausser der Angabe, dass Micha in Morathi begraben worden und dass dies bei Gath gelegen, noch die, dass Mor[illegible] der Geburtsort des Propheten gewesen. Diese letzte ruht auf Mich. 1, 1. Je[illegible] 26, 18. Die bei Pseud-Dor. und Pseud-Ep. niedergelegte Tradition folgt ni[illegible] der in der LXX und bei Aq. sich findenden falschen Meinung, das מרשתי in Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 sei ein Patronymicum, sondern der in d[illegible] Chald. Syr. und Lat. Uebers. vorkommenden richtigen, dass es ein Gentili[illegible] sei, nur dass auch bei ihnen, wie von Eusebius und Hieronymus, das nicht [illegible] richtig ausgesprochene Gentilitium zum Namen des Geburtsortes Micha's gem[illegible] wird. Die Angabe, dass Micha in Morescheth begraben worden, die wir [illegible] bei Hieronymus in den ob. S. 35 Not. 36 angeführten Worten finden, sch[illegible] nicht auf einer Nachricht, sondern nur auf dem zwar nicht ganz unwahrsch[illegible] lichen, aber doch nichts weniger als gewissen Satze zu beruhen, dass [illegible] Prophet an dem Orte, wo er geboren worden, auch müsse begraben lie[illegible] ein Satz, dem wir so manche andere Angaben über die Begräbnissorte [illegible] Propheten (z. B. die Angabe über den Begräbnissort des Propheten Jona) [illegible] danken. Die Angabe endlich, dass Micha in seiner Vaterstadt Morathi bei d[illegible] volkreichen Enakim begraben worden, scheint, wenn Enakim anders Gath [illegible]

scheidet und welcher ihm wahrscheinlich einen ganz anderen Wirkungskreis anwies. Nach der Ueberschrift 1, 1, welche hierin mit Jer. 26, 18 übereinstimmt, ist er aus Morescheth, gewiss derselben kleinen Stadt von Juda, die er selbst erwähnt 1, 14 unter dem Namen Morescheth bei Gath. Den Bewohner des platten Landes verräth in der That manches Kennzeichen. Ich will nicht die etwas rauhe unebne Sprache anführen, der Beweis daraus würde vielleicht zu weit reichen. Allein so gewiss Jesaja überall die Hauptstadt zunächst vor Augen hat und in ihr allein redet und handelt, eben so sichtbar schwebt Micha'n die Landschaft als nächster Kreis seiner Vorstellungen vor, obwohl er über die Hauptstadt ihrer entscheidenden Wichtigkeit wegen am meisten reden muss. Von dem grossen Unglücke, welches nach seiner Einbildung über das Land kommt, sieht er doch vorzüglich die Städte der Landschaft getroffen und weilt bei der einzelnen Schilderung ihrer Lagen am längsten 1, 10—15. Und in den messianischen Vorstellungen folgt er sonst zwar ganz der bestimmtern und schärfern Ausbildung derselben welche wir zuerst bei Jesaja wahrnehmen, hebt aber dabei auf eine ganz eigenthümliche Weise die Landstadt Bäthléhem hervor, als könnte er auch darin den Gesichtskreis der Landschaft in einem gewissen Gegensatze zur Hauptstadt nicht aufgeben 4, 8. 5, 1". Aehnlich *Meier*, *Zellers* Jahrbücher, I S. 508: „Als Landbewohner verräth sich Micha auch sonst, theils schon durch die Sprache, die nicht so schön und gebildet, wie bei Joel, Jesaja und Habakuk ist; vor Allem aber dadurch, dass er in der Schilderung des nahenden Unglücks hauptsächlich die Landstädte vor Augen hat". Vgl. noch *Umbr.*, Die kl. Prr. S. 207 f.

Allerdings giebt Micha in 1, 10—15 und 5, 1 [59]) augenscheinlich

auf Micha 1, 14 zurückzugehen, wiewohl freilich sonst kein Alter in מורשת גת Mich. 1, 14 ein Nom. pr. gesehen hat, daher es vielleicht doch besser ist, anzunehmen das σὺνέγγυς τοῦ πολυανδρίου Ἐνακεὶμ beruhe auf einer traditionellen Nachricht, dass Morescheth bei Gath gelegen.

59) Nicht können wir mit *Ewald* auch 4, 8 hieherrechnen, indem der מגדל עדר daselbst, wie aus dem appositionellen עפל בת ציון zu ersehen ist, nicht der Heerdenthurm bei Bethlehem Gen. 35, 21 sein kann, sondern in Jerusalem gesucht werden muss. Nur eine Anspielung auf Davids Hirtenleben bei Bethlehem liegt in dem Verse. (Die Erklärung *Hofmanns*, Weiss. und Erfüll. S. 246 ff., welcher, der LXX folgend, die nur עפל, es mit אֹפֶל verwechselnd, durch αὐχμώδης übertragen hat, wider die Accente, בת ציון von עפל lostrennt

ein specielles Interesse an der jüdischen Landschaft kund, und zeigt, dass er dies kund giebt, dass er durch Geburt ihr angehört habe. Ja wir müssen, noch einen Schritt weiter gehend als *Ewald* und *Meier*, sagen, dass Micha in 1, 10—15 ein specielles Interesse an den Städten der jüdischen Niederung (שְׁפֵלָה) kund gebe und dadurch sich als ihr durch Geburt angehörig verrathe. Von den in 1, 10—15 angeführten Städten lagen nämlich die uns bekannten mit Ausnahme von Beth Leaphra, wenn dieser Ort anders mit Ophra in Benjamin identisch ist und nicht etwa, von ihm verschieden, in der Niederung lag, und von Schaphir[60])

und zum Subjekt von תֵּאתֶה macht, verdient keine Widerlegung.) Dagegen können wir *Meier* nicht beistimmen, wenn er, a. a. O., gegen *Ewald* bemerkt: „Näher jedoch liegt die Hervorhebung Bethlehems wohl darin, dass es der Geburtsort Davids war, 1 S. 16, 1; deshalb nennt er es allerdings mit Vorliebe; denn insofern der Messias aus Davids Geschlecht erwartet wurde, war er zugleich durch dies ein Sprössling aus Bethlehem". Denn in 5, 1 wird klärlich nicht der Gedanke, dass der Messias, von dem aus Bethlehem gebürtigen David abstammend, aus Bethlehem hervorgehen, sondern der, dass er wie David in Bethlehem geboren werden würde, ausgedrückt (das jetzige jerusalemische Stadium des Davidischen Geschlechts soll erst wieder zum bethlehemitischen werden, damit dann das bethlehemitische wieder zum jerusalemischen werde), und dass gerade Micha dies verkündet, scheint doch mit seiner Herkunft aus der jüdischen Landschaft zusammenzuhängen. Aber selbst wenn Bethlehem in 5, 1 nur als Davids Geburtsort stände, würde, dass gerade Micha den Gedanken, dass der Messias aus dem davidischen Geschlechte stammen würde, gerade so ausgedrückt, daraus zu erklären sein, dass er vom Lande stammte.

60) Ob Beth Leaphra = Ophra im Stamme Benjamin ist, muss in der That zweifelhaft erscheinen, wenn man bedenkt, dass alle übrigen uns bekannten jüdischen Städte in 1, 10—15 südwestlich von Jerusalem lagen, während Ophra nördlich (etwas nordöstlich) von ihm lag. Micha scheint seinen Blick in 1, 10—15 auf die südwestlich von Jerusalem liegenden Städte der Niederung beschränkt zu haben, weil nur sie die Umgebungen seiner Vaterstadt bildeten. — Schamir (Schaphir) lag zwar nicht in der Niederung selbst, sondern auf dem Gebirge (בָּהָר Jos. 15, 48, ἐν τῇ ὀρεινῇ Eus. Onom., in montanis Hieron. ib.), aber muss doch, wie daraus erhellt, dass es nach Eus. und Hieron. im Onom. zwischen Eleutheropolis und Askalon lag, in der Nähe der Niederung nicht weit von der ersteren Stadt gelegen haben. Darauf, bloss Städte der Niederung zu nennen, kam es Micha nicht an. Er nannte bloss deshalb fast ausschliesslich solche, weil sein Geburtsort in ihr lag. Er nannte auch Schamir mit, weil es ebenfalls zu den ihn umgebenden gehörte. Wir möchten um so mehr daran festhalten

alle: Zenan (Zaanan), Lachisch, Morescheth Gath, Achsib, Marescha, Adullam in der jüdischen Niederung (s. Jos. 15, 33 ff.[61]), und Micha weiss von der bedeutendsten der Städte der Niederung, Lachisch, Specielles anzuführen (1, 13), was sich sonst nirgends im A. T. findet. Und dass er an der jüdischen Landschaft und speciell an der jüdischen Niederung ein besonderes Interesse hatte, war auch, da er aus dem in der letzteren gelegenen Oertchen Morescheth, was er in 1, 10—15 mit unter ihren Orten anführt, gebürtig war, und sich auch in der Anspielung auf seinen Namen in 7, 18 und darin, dass er in 1, 14 eine Anspielung auf den Namen seines Geburtsortes angebracht hat, als einen Propheten kundgiebt, der Persönliches mit in das Bereich seiner Prophetie zu ziehen liebte, sehr natürlich. Aber dass Micha'n, ebenso, wie Jesaja überall die Hauptstadt zunächst vor Augen habe, die Landschaft als nächster Kreis seiner Vorstellungen vorschwebe, heisst aus 1, 10—15 und 5, 1 zu viel gefolgert, da Micha sonst in seinem Buche immer (s. 3, 1. 9—12. 4, 1 ff. 7. 8. 9—13. 6, 9. 11) ebenso, wie Jesaja, und auch in 1, 8 ff. (s. V. 9. 12. 13 und vielleicht V. 14 und 16) vorzüglich Jerusalem vor Augen hat. Nur so viel ist richtig, dass das besondere Interesse, das Micha an der jüdischen Landschaft, speciell der jüdischen Niederung, als an seiner Heimath hatte, seiner Weissagung stellenweise eine solche Modifikation gegeben hat, dass sie eine specielle Beziehung zu ihr erhielt[62]).

dass Micha in 1, 10—15 lauter seinen Geburtsort rings umgebende Städte nennt, weil es sich so besser erklären lässt, warum er zum Theil so ganz unbedeutende Oerter nannte.

61) Mit Josua stimmen die Angaben des Eus. und Hieron. im Onom. überein. Von Lachis sagt Eus. καὶ εἰς ἔτι νῦν κώμη Ἐλευθεροπόλεως ἀπέχουσα σημείοις ζ′ πρὸς νότον ἀπιόντων εἰς τὸ Δαρωμάν und Hieron.: et nunc est villa in septimo milliario ab Eleutheropoli euntibus Daromam; von Maresa sagt der Erstere: Μαρησά, φυλῆς Ἰούδα. ἔρημός ἐστι νῦν ἀπὸ σημείων β′ Ἐλευθεροπόλεως und der Letztere: Masera (aus Maresa corrumpirt) in tribu Juda, cujus nunc tantummodo sunt ruinæ in secundo lapide Eleutheropoleos; von Adullam sagt jener: κώμη νῦν ἔστι μεγίστη πρὸς ἀνατολὰς Ἐλευθεροπόλεως, ὡς ἀπὸ σημείων ί und dieser: usque hodie vicus non parvus ad orientem Eleutheropoleos in decimo ejus milliario. Ueber Morescheth Gath s. ob. S. 24 f. und über Schaphir ob. S. 47. 54.

62) Man darf gegen die Ansicht, dass Micha 1, 10—15 verrathe, dass Micha vom

Noch weniger möchten wir annehmen, dass Micha wegen 1, 10—15. 5, 1 auf dem Lande, in den Städten der Niederung, seinem heimathlichen Kreise, gewirkt. — Dass er dies wenigstens nicht in der letzten Periode seiner Weissagungszeit, in den ersten Jahren Hiskia's gethan habe, erhellt aus Jer. 26, 18. 19. Aus den Worten dieser Stelle: *und er* (Micha) *sprach* (unter Hiskia) *zum ganzen Volke Juda's, wie folgt: Also spricht der Herr der Heerschaaren: Zion wird zum Felde umgepflügt werden und Jerusalem zu Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen. Tödtete ihn wohl Hiskia Juda's König und ganz Juda? fürchtete er nicht den Herrn und flehte ihn an? und es reuete den Herrn das Böse, das er über sie gesprochen,* folgt mit ziemlicher Sicherheit, dass Micha die Worte in 3, 12 damals in Jerusalem gesprochen und also damals überhaupt in Jerusalem gewirkt hat. Kaum anderswo als in Jerusalem konnte Micha zu dem Könige und ganzen Volke Juda's sprechen[63]), nur vor dem König und dem ganzen in Jerusalem versammelten Volke von Juda gesprochen, konnten die Worte in Mich. 3, 12 auf Beide den starken Eindruck machen, den sie nach der Stelle auf sie gemacht haben; nur, wenn Micha sie in Jerusalem sprach, hat das: *tödteten ihn wohl Hiskia und ganz Juda?* einen rechten Sinn. Dazu kommt noch, dass nur dann Micha's Auftreten mit dem

Lande stammte, nicht Jes. 10, 28 ff. anführen. Einmal war nämlich Jes. 10, 28 ff. die Erwähnung einer Reihe von jüdischen Städten mit grösserer Nothwendigkeit gegeben als in Mich. 1, 10—15, insofern als Jesaja an der angeführten Stelle den Gedanken ausdrücken wollte, die Assyrier würden von Norden her in Juda einbrechen und es bis in die nächste Nähe von Jerusalem, überall Verwüstung und Schrecken verbreitend, durchziehen, unmittelbar vor der Hauptstadt aber zu Grunde gehen, während Micha, der in 1, 6. 7 nur Samarien nennt, wenn er kein specielles Interesse an den in 1, 10—15 genannten Landstädten gehabt hätte, sich mit der Hervorhebung der Hauptstadt sehr wohl hätte begnügen können. Sodann zeigt der Umstand, dass Micha speciell die Städte der jüdischen Niederung oder vielmehr die rings um seinen Geburtsort liegenden Orte hervorhebt und seinen eigenen Geburtsort nennt, doch zu deutlich, dass das specielle Interesse an seiner Heimath bei der Hervorbringung von 1, 10 ff. mitgewirkt hat.

63) Dass er zum Könige gesprochen, folgt aus dem: *tödteten ihn Hiskia Juda's König* mit Nothwendigkeit. Das ganze Volk Juda's sind die Jerusalemiten und alle aus den Städten Juda's in Jerusalem anwesenden Israeliten als Repräsentanten des ganzen Volkes.

Jeremia's im C. parallel ist (Jeremia tritt in C. 26 in Jerusalem mit der Drohung auf, dass, wenn Juda nicht Busse thäte, es dem Tempel wie dem Heiligthume zu Silo gehen und Jerusalem zum Fluche für alle Völker der Erde werden würde, und soll deshalb von den Priestern, Propheten und dem ganzen Volke in Jerusalem, getödtet werden); ferner, dass Jeremia überall da, wo er, wie Micha nach Jer. 26, 18 f. unter Hiskia mit Mich. 3, 12 gethan haben soll (*und er sprach zum ganzen Volke Juda's — tödteten ihn wohl Hiskia* und *ganz Juda?*), Reden an ganz Juda richtet (Jer. 7, 2. 17, 20. 26, 2. 36, 6[64]) vgl. auch 2, 2) in Jerusalem[65]) spricht; endlich, dass Jeremia gerade in einer Rede, die er (unter Josia im Thore des Tempels) zu Jerusalem (vor allen zum Tempel kommenden Gliedern des jüdischen Volkes) gehalten (Jer. 7—9), allenthalben das Buch Micha's vor Augen gehabt hat. Auch ist es an und für sich unwahrscheinlich, dass Micha zu einer Zeit, wo in Jerusalem ein König, wie Hiskia, den Thron bestiegen hatte, von dem sich Beförderung der Umkehr des jüdischen Volkes erwarten liess, die hervorzurufen, des Propheten Aufgabe war, ja, wo daselbst durch die eifrige reformatorische Thätigkeit dieses Königs schon ein neues religiöses Leben sich zu regen anfing und täglich an Kraft gewann, sich von der Hauptstadt, die er selbst als den Mittelpunkt des Verderbens ansah (*und wer sind die Höhen Juda's? sind sie nicht Jerusalem?* 1, 5), fern gehalten haben, nicht in ihr gewirkt haben werde. — Aber auch, dass er unter Jotham und Ahas in seiner Heimath und nicht in Jerusalem gewirkt habe, wo er sich dann unter Hiskia nach Jerusalem begeben haben müsste, ist, zwar nicht unmöglich, aber nicht wahrscheinlich. Wir haben kein Beispiel von einem jüdischen Prophe-

64) An der letzteren Stelle liest statt des gefangenen Jeremia und in seinem Auftrage sein Amanuensis Baruch die gesammelten Reden des Propheten dem (jerusalemischen) Volke und allen von ihren Städten gekommenen Judäern vor.

65) Näher: im Thore des Tempels zu Jerusalem, zu dem ganz Juda hineinging, anzubeten (7, 2), oder im Vorhof des Tempels (26, 2), wo es sich zu demselben Zwecke versammelte (Jer. 36, 6 im Tempel, wohin an dem ausserordentlichen Fasttage die Bewohner Jerusalems und viele Judäer aus den Landstädten strömten), oder in den Thoren Jerusalems, durch die Alle aus und ein gingen (17, 19. 20). Dass auch Micha 3, 12 unter Hiskia wahrscheinlich im Tempel an einem grossen Festtage gesprochen, und zwar sein ganzes Buch vorlesend, werden wir später zeigen.

ten, der überhaupt oder eine längere Zeit auf dem Lande gewirkt[66]); hielt Micha Jerusalem für den Sitz und Quellpunkt des Verderbens Juda's (1, 5), so wird er wohl auch von vornherein eben dort zu wirken gesucht haben, wie denn überhaupt die Hauptstadt der natürlichste Boden für ihn, wie für einen jeden Propheten war; die Stellen 1, 10—15 und 5, 1 erklären sich vollkommen genügend, wenn Micha aus der Niederung war, in ihr seine Jugend verlebt hatte, mit ihr in Verbindung blieb und in ihr zeitweilig sich aufhielt. Sollte Jesaja Jes. 2, 2—5 aus Mich. 4, 1—5 haben und daher diese letztere Stelle, da Jes. 2—4 in die letzten Jahre Usia's fällt (s. *meine* Beitrr. zur Einl. in das Buch Jesaja S. 234 ff.), von Micha schon in der Zeit, wo Jotham die Regierung für den aussätzig gewordenen Usia führte, ausgesprochen worden sein, so wäre Micha in der Zeit der Regentschaft Jothams **in Jerusalem** als Prophet aufgetreten, da Mich. 4, 1—5 sich kaum anderswo gesprochen denken lässt, als zu **Jerusalem**.

Dass die rauhe, unebne, der Sprache Joels, Jesaja's und Habakuks an Schönheit und Bildung nachstehende Sprache Micha's den Bewohner des platten Landes verrathe (*Ewald, Meier*), ist eine ziemlich prekäre Behauptung (was auch *Ew.* anerkennt), weil die Sprache Micha's von der Jesaja's, mit welcher sie die auffallendsten Berührungen zeigt (wovon später) sich nur sehr wenig entfernt, und weil Rauheit und ein geringerer Grad von Bildung der Sprache so leicht auch mit der Subjectivität des Schriftstellers zusammenhängen kann. Die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten der Darstellung Micha's: der schnelle, ganz unvermittelte Uebergang von Drohung zu Verheissung (2, 1—11. 12. f.; 3, 9—12. 4, 1 ff.), der Micha mit Hosea (s. z. B. Hos. 1, 4—9. 2, 1 f.) gemeinsam ist, und die schnellen, unvermittelten Uebergänge

66) Dass Jeremia nicht zuerst in Anathoth, sondern gleich in Jerusalem aufgetreten sei, ergiebt sich aus Jer. 2, 2 (Jer. 2—6 enthält Jeremia's älteste Reden), und Jer. 11, 18—12, 6 beweist nicht mehr als dass er auch einmal bei einem gelegentlichen Aufenthalte in seiner Vaterstadt, nach der er sich, wie Jer. 37, 12 ff. zeigt, bisweilen in Familienangelegenheiten begab, daselbst das Wort verkündet hat. Der jüdische, aber im Zehnstämmereiche wirkende Prophet Amos aus Thekoa begiebt sich, zum Prophet berufen, zwar nicht nach Samarien, aber (s. Am. 7, 10. 12 f.) doch nach Bethel, dem Mittelpunkt des ephraimitischen Kälberdienstes.

überhaupt (7, 1—6. 7.; 7, 11 f. 13), sowie die häufigen plötzlichen Uebergänge von einer Person zur anderen, einem Numerus, einem Genus zum andern (s. z. B. 6, 16. 7, 14. 15. 17. 18. 19 vgl. aber auch Stellen wie Jes. 1, 29), die sich besonders in Strafreden finden, wo das Gemüth des Propheten heftiger erregt ist, zeugen nur davon, dass sie eine kühne sei. Micha's Rede entbehrt nirgends der Klarheit und des Ebenmaasses. Seine Sprache ist durchweg edel und gewählt. Die vielen Wortspiele theilt er mit Jesaja.

§ 4. Wann hat Micha gelebt und gewirkt, die in seinem Buche enthaltenen Weissagungen gesprochen und sein Buch verfasst? Ueber die Aechtheit der Ueberschrift des Buches, Mich. 1, 1.

Inhalt.

Micha hat nach Mich. 1, 1 unter Jotham, Ahas und Hiskia gewirkt und den Inhalt seines Buches ausgesprochen, nach Jer. 26, 18 unter Hiskia geweissagt. — Die Gründe, aus denen man die Richtigkeit der ersteren Angabe geläugnet hat. — Nothwendige Auseinanderhaltung der Fragen: Wann hat Micha gelebt und gewirkt? wann die im Buche enthaltenen Weissagungen ausgesprochen? wann sein Buch geschrieben? — Prüfung der Gründe gegen die Richtigkeit der Angabe in Mich. 1, 1 und die Authentie dieses Verses. 1. Die Angabe Mich. 1, 1 steht mit der in Jer. 26, 18 in keinem Widerspruch. 2. Sie widerspricht auch nicht dem Inhalte des Buches, indem dies zwar unter Hiskia verfasst ist, aber die Quintessenz alles von Micha unter Jotham, Ahas und Hiskia Gesprochenen giebt. (Ueber die dreifache Gestalt, in der die Propheten der assyrischen Zeit uns was sie gesprochen schriftlich überliefert haben). Was fordert, dass sich schon vor Hiskia Gesprochenes im Buche findet. Ob einzelne Stellen des Buches zu erkennen geben, dass Micha schon unter Jotham und Ahas geweissagt. 3. Die Angabe der Ueberschrift wird nicht durch die (vorgebliche) Unächtheit derselben verdächtig. a. Widerlegung der Gründe, aus denen man die Ueberschrift für unächt erklärt. α. Die Angabe der Ueberschrift, dass Samarien und Jerusalem die Gegenstände des Buches bilden, ist sehr treffend. β. Die Abweichung der LXX vom masorethischen Texte in Mich. 1, 1 rührt von der Willkühr des griechischen Uebersetzers her. b. Gründe für die Aechtheit der Ueberschrift. α. Dass Micha sein Buch ohne Ueberschrift gelassen, ist unwahrscheinlich und wird durch die Praxis der Propheten in Bezug auf Ueberschriften ihrer Bücher noch unwahrscheinlicher. (Ueber die Ueberschriften der übrigen prophetischen Bücher und ihre Aechtheit). β. Die Aechtheit der Ueberschrift des Buches Micha wird speciell durch ihre

vollkommene Correspondenz mit Daten im Buche, sowie durch Micha's Eigenthümlichkeit, Persönliches in das Bereich seiner Prophetie zu ziehen, geschützt. — Die Integrität der Ueberschrift. — Bestimmung des terminus a quo der Weissagungszeit Micha's nach dem Verhältnisse von Jes. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5. — Wann Micha sein Buch verfasst hat und der terminus ad quem der Weissagungszeit des Propheten. — Kein Theil des Buches fällt nach der Zerstörung Samaria's, geschweige denn nach der Invasion Sanheribs oder gar in Manasse's Zeit.

Nach den Worten: *Wort des Herrn, welches ward zu Micha dem Morasthiten in den Tagen Jothams, Ahas', Hiskia's der Könige von Juda* in Mich. 1, 1 hat Micha unter den drei angeführten jüdischen Königen gewirkt und unter ihnen das gesprochen, was den Inhalt seines Buches bildet. Diese Angabe wird in Jer. 26, 18, nach welcher Stelle er unter Hiskia geweissagt und die Worte ausgesprochen hat die wir jetzt in seinem Buche in 3, 12 lesen, zum Theil bestätigt.

Die Richtigkeit der Angabe in Mich. 1, 1 ist in der neueren und neuesten Zeit zugleich mit der Authentie dieses Verses ziemlich allgemein geläugnet worden[67]. Manche bemerken zwar ausdrücklich, sie wollten nicht in Abrede stellen, dass Micha unter Jotham und Ahas

67) *Hartmann*, Micha neu übersetzt und erläutert S. 8 ff., nach dessen Meinung Micha unter Hiskia nach dem vierzehnten Jahre dieses Königs, und dann unter Manasse aufgetreten ist, *Eichhorn*, Einl. IV. S. 369 ff., der es unausgemacht lässt, ob Mich. 1 vor oder nach der Zerstörung Samariens verfasst ist, Mich. aber nach der Zerstörung Samariens und Mich. 3—7 in die Zeit Manasses setzt, *Bertholdt*, Einl. S. 1634 ff., nach welchem Micha sein prophetisches Amt unter Ahas antrat und noch unter Manasse weissagte (nach *Justi*, Vermischte theol. Abhandll. Th. 2 S. 297 ff. und in *Paulus'* Memorabilien IV. S. 173 ff. bezieht sich Mich. 4, 9—14 auf die Abführung des Königs Manasse nach Babylon), *De Wette*, Einl. S. 362, nach dem Micha im Anfang der Regierung Hiskia's blühte, *Knobel*, Prophetismus S. 200 ff., der Micha's Reden in die erste Zeit des Hiskia, in die Jahre 726—24 setzt, *Hitzig*, Comm. z. d. kl. Prr. S. 163 ff., der C. 1 und 2 in die Zeit kurz vor Samariens Zerstörung und Mich. 3—7 zwischen dieser Begebenheit und die Invasion Sanheribs, nicht lange vor dieser letzteren, verfasst sein lässt, *Maurer*, Comm. in Prr. min. p. 243 s., der von *Hitzig* nur darin abweicht, dass er C. 2 als eigene Rede ansieht und im allgemeinen in die Zeit Hiskia's setzt, *Ewald*, nach dem das Buch Micha kurze Zeit vor Samariens Zerstörung verfasst ist, *Meier*, *Zellers* Jahrbb. I S. 506, und *Umbreit*, nach denen Micha ebenfalls sein Buch kurz vor Samaria's Zerstörung geschrieben hat.

gelebt (*Ewald*) oder dass er unter ihnen geweissagt habe (*Knobel, Meier, Umbreit*), sind aber doch mit den Anderen, die auch dies läugnen oder sich nicht darüber aussprechen (*De Wette, Maurer, Hitzig*) darin einig, dass er nur unter Hiskia[68]) den Inhalt seines Buches ausgesprochen und es verfasst haben könne.

Man macht gegen die Richtigkeit der Angabe in Mich. 1, 1 dreierlei geltend: Zuvörderst, dass sie mit Jer. 26, 18. 19 in Widerspruch stehe, wo geäussert werde, Micha habe nur unter Hiskia geweissagt; ferner, dass das Buch augenscheinlich überall nur auf die Verhältnisse unter Hiskia gehe und daher nur unter ihm verfasst sein könne; endlich, dass die Ueberschrift auch durch Anderes bekunde, dass sie nicht von Micha sei und daher die Angabe in ihr, dass Micha schon unter Jotham und Ahas geweissagt, keine Gewähr ihrer Richtigkeit in sich trage und keinen sonderlichen Anspruch auf Glauben zu machen habe.

Wir stossen bei den meisten von denen, die aus diesen Gründen die Richtigkeit der Angabe in Mich. 1, 1, dass Micha den Inhalt seines Buches unter Jotham, Ahas und Hiskia gesprochen habe, bestreiten (*De Wette*, a. a. O., *Knobel*, a. a. O. S. 203, *Maurer*, z. Mich. 1, 1., *Ewald*, a. a. O. S. 327, *Meier*, a. a. O., *Umbreit*, a. a. O. S. 208 f.), auf die Aeusserung, dass Micha nach der Ueberschrift seines Buches unter Jotham, Ahas und Hiskia geweissagt habe. Diese Aeusserung enthält eine Unrichtigkeit. Wenn es in Mich. 1, 1 heisst: *Wort des Herrn, welches ward zu Micha dem Morasthiten in den Tagen Jotham, Ahas' und Hiskia's*, so will der Verf. der Ueberschrift nicht nur, dass Micha unter diesen drei Königen geweissagt, sondern auch, dass der Inhalt seines nachfolgenden Buches in ihre Zeit gehöre, unter ihnen ausgesprochen worden sei. Wer nicht annehmen zu können glaubt, dass das Letztere wirklich der Fall gewesen, muss die Richtigkeit der Ueberschrift entschieden verwerfen und damit nothwendig ihre Authentie läugnen[69]).

68) Oder nur unter Hiskia und Manasse (*Justi, Hartmann, Eichhorn*) oder unter Ahas, Hiskia und Manasse (*Bertholdt*).

69) Wenn *Ewald*, a. a. O., sagt: „Der Sinn dieser Angabe (der Angabe in Mich. 1, 1, dass der Inhalt des Buches Micha in die Regierungen Jothams, Ahas' und Hiskia's falle) kann also (weil das Buch Micha nur kurze Zeit vor der Zerstörung Samariens unter Hiskia geschrieben sein könne), verglichen mit der

Ferner stossen wir bei mehreren von denen, welch
;eführten Gründen die Richtigkeit und Aechtheit der U
Buches bestreiten, auf eine Verwechselung und Vermischu
wann Micha geweissagt, wann die Weissagungen in sein
sprochen, wann sein Buch verfasst habe. So meinen *M*
Wette, Micha könne nicht, wie die Ueberschrift wolle,
Ahas und Hiskia, sondern nur unter Hiskia geweissagt ha
Inhalt des Buches Micha ausschliesslich der Zeit dieses Kö
Als ob nicht dies der Fall sein und Micha doch schon
und Ahas geweissagt haben könnte! So meint *Meier,*
immerhin schon unter Jotham, Ahas und Hiskia geweissa
Buch aber könne nur im Anfange der Regierung Hiskia
sein. Als ob nicht Micha sein Buch im Anfange der Reg
geschrieben haben und die Elemente desselben doch zu
den Regierungen Jothams und Ahas angehören könnten!

Den genannten Kritikern gegenüber werden wir in der
menden Prüfung ihrer oben angedeuteten Gründe, um jeglic
zu vermeiden, festhalten, dass nach 1, 1 der Inhalt des Buches
Jotham bis Hiskia fällt, und zwischen den drei Fragen scharf
Wann lebte und weissagte Micha? In welcher Zeit wurd
Buche Enthaltene von ihm gesprochen? Wann verfasst

Unterwerfen wir nun nach dieser Vorbemerkung ü
Ueberschrift und das nothwendige Auseinanderhalten der
Fragen zunächst die Gründe, aus denen man die Ang
wann der Inhalt des Buches ausgesprochen worden, i
die Authentie dieses Verses selbst, geläugnet hat,
Prüfung, um dann — nachdem sich uns bei dieser Pr
wird, nicht nur dass alle diese Gründe nicht zutre
auch dass es nicht an Thatsachen dafür fehlt, die

ähnlichen in Jes. 1, 1 nur der sein, dass Micha erst
jünger als Jesaja war: und so ist sie nicht ohne Grun
gabe in Mich. 1, 1 ganz willkührlich einen ihrem Wo
Sinn unter. Der Wortlaut der Ueberschrift fordert,
habe den Inhalt des Buches in der Zeit von Jotham
Wir wiederholen es: Wer Dies nicht für richtig a
Richtigkeit der Ueberschrift verwerfen.

sich im Buche schon unter Jotham und Ahas Ausgesprochenes findet — die Gründe darzulegen, aus denen die Aechtheit der Ueberschrift und mit ihr die Richtigkeit ihrer Angabe, dass der Inhalt des Buches zum Theil schon den Regierungen Ahas' und Jothams angehöre, hervorgeht, und schliesslich den terminus a quo und ad quem der Weissagungszeit Micha's und die Abfassungszeit seines Buches zu bestimmen.

1. „Wenn Mich. 1, 1", sagt *Hitzig*, der es am schärfsten hervorgehoben hat, dass Mich. 1, 1 und Jer. 26, 18 in Widerspruch stehen, a. a. O. S. 165, „Micha's Orakel auf drei Regierungen vertheilt, so wird Jer. 26, 18 seine prophetische Thätigkeit auf die Periode Hiskia's eingeschränkt. V. 18. 19 daselbst weiss es die Tradition nicht anders, als Micha habe unter Hiskia gelehrt, und versetzt daher auch den Ausspruch 3, 12 unbedenklich in dessen Zeit. Jenes Zeugniss der Aeltesten, ein mittelbares des Jeremia, ist an sich gewichtig" u. s. w.

Allein in den Worten: *Micha der Morasthite weissagte in den Tagen Hiskia's des Königs von Juda und sprach* u. s. w. in Jer. 26, 18 liegt zwar nicht nur, dass Micha die Worte in 3, 12 unter Hiskia gesprochen, sondern auch, dass er unter ihm geweissagt, aber offenbar eben nur dies, nicht auch, dass er nur unter ihm geweissagt oder dass seine Weissagungszeit in die Regierung dieses Königs gefallen, dass er unter ihm geblüht. Es war gar nicht die Absicht der in Jer. 26, 18 redenden Aeltesten des Landes und konnte sie auch gar nicht sein, die Weissagungszeit Micha's angeben, bestimmen zu wollen, wann er geblüht, wie die Ueberschrift des Buches dies bestimmen will und wie die Ueberschriften der prophetischen Bücher die Weissagungszeiten der respektiven Propheten anzugeben beabsichtigen. Man braucht, um Dies einzusehen, nur éinmal, voraussetzend, dass Micha schon unter Jotham angefangen, zu weissagen, statt des: *M. der M. weissagte in den Tagen Hiskia's des Königs von Juda und er sprach* u. s. w. in V. 18: *M. der M. weissagte in den Tagen Jothams, Ahas' und Hiskia's der Könige von Juda und er sprach in den Tagen Hiskia's* (oder: *und er sprach zu Hiskia*) u. s. w. zu setzen. Man wird dann gleich fühlen, dass die Angabe, wann Micha geweissagt, in der Stelle etwas Fremdartiges hat. Die in Jer. 26, 18 f. Redenden wollen an dem, was Hiskia und sein Volk auf ein mit Jeremia's Weissagung ähnliches Wort Micha's gelassen und gethan und

dadurch bewirkt, zeigen, dass man gegenwärtig der Verkündigung Je-
remia's gegenüber ebenso handeln solle und dadurch dasselbe bewirken
könne. Wenn sie nun, diesen Zweck verfolgend, ehe sie das Wo
des Micha anführen die Aeusserung thun, Micha habe unter Hiskia ge-
weissagt, so dient diese Bemerkung, überhaupt mehr daraus geschöpft,
dass Micha 3, 12 unter Hiskia gesprochen und dadurch ihn und se
Volk zur Busse gebracht, als aus einer besonderen Tradition darüb
geflossen, dass Micha unter Hiskia geweissagt [70]), nur zur Einleitung
und Vorbereitung von V. 18 *b*. 19 [71]).

70) *Hitzig* stellt die Sache augenscheinlich geradezu auf den Kopf, wenn er mein dass die Tradition in Jer. 26, 18. 19 den Spruch in Mich. 3, 12 unbedenklic in Hiskia's Zeit versetze, weil sie nicht anders wisse, als Micha hab in dieser Zeit gelehrt. Die *„Leute aus den Aeltesten des Volks“* erinnern sich vielmehr offenbar bei dem Ausspruche des Jeremia und dem, was d Priester und falschen Propheten und das von ihnen verführte Volk wegen desselb an ihm thun wollen, an den mit Jeremia's Ausspruche ganz ähnlichen Ausspru Micha's, den sie noch gehört oder von dem ihnen ihre Väter erzählt, an de von dem Eindruck, den Jeremia's Ausspruch so eben auf das Volk machte, ganz verschiedenen Eindruck, den jener Ausspruch auf den zur Zeit als gethan ward regierenden König Hiskia und sein Volk gemacht hatte, an d dem Verfahren, das jetzt gegen Jeremia beobachtet werden sollte, so ganz en gegengesetzten, das gegen Micha von Seiten seiner Zeitgenossen beobacht werden war, und an die Frucht dieses Verfahrens für dieselben. Indem sie v diesen Erinnerungen reden wollen, schicken sie ihnen einleitend und grundleg die aus ihnen selbst geflossene Bemerkung voran, dass Micha unter Hiskia ge weissagt. V. 18 *b* und V. 19 brachte sie auf V. 18 *a*, nicht umgekehrt.

71) Hätten übrigens die Leute aus den Aeltesten des Landes Micha die Worte 3, 12 selbst noch reden hören, worauf das *„Leute aus den Alten d Landes“* zu führen scheint und was, trozdem, dass zwischen Jojakims un Hiskia's ersten Jahren ein Zeitraum von 110—20 Jahren liegt, nicht ganz u möglich ist, so würden sie auch darum gesagt haben können, dass Micha unt Hiskia geweissagt, weil ihr Gedächtniss nicht höher hinaufreichte. Sie hatt Micha unter Hiskia reden hören; ob er schon früher geweissagt, wussten s vielleicht nicht; es kümmerte sie auch diese Frage gar nicht, da er für den Zwec den sie bei ihren Worten in V. 18 f. verfolgten, von gar keiner Bedeutung, ihm ge fremd war; ja sie kam ihnen eben deshalb gar nicht in den Sinn. Aber selbst, we sie, was wahrscheinlicher, nur von ihren Vätern gehört, dass Micha unter Hiskia ge weissagt und 3, 12 ausgesprochen, würden sie sich so wie in V. 13 *a* ausgesproch haben können, weil auch das Gedächtniss ihrer Väter, von denen sie die Nachri überkommen, nicht höher, als bis in den Anfang Hiskia's hinaufgereicht haben kann

Man läugnet, dass der Inhalt der Schrift Micha's auch der Zeit des Jotham und Ahas angehöre, und behauptet, dass er nur in die (erste) des Hiskia falle, weil 1. nach 1, 8 ff. 2, 4 f. 3, 12. 4, 9—14. 5, 4 f. 7,7—12 zur Zeit ihrer Abfassung Juda von den Assyriern (und Aegyptern 7, 12) schwer bedroht gewesen und nach 1,.6. 7 zu eben dieser Zeit das Zehnstämmereich seinem Ende bereits mit raschem Schritte entgegengegangen sei, während in keiner Stelle des Buches eine Beziehung auf eine andere Zeit liege[72]), und weil 2. nach Jer. 26, 18 Micha die Stelle Mich. 3, 12 unter Hiskia ausgesprochen habe, das ganze Buch aber nicht aus für sich bestehenden, in verschiedenen Zeitpunkten ausgesprochenen Reden zusammengesetzt sei, sondern ein zusammenhängendes zu einer Zeit verfasstes Ganze bilde. So *De Wette, Knobel, Ewald, Meier, Umbreit*[73]).

Allerdings ist das Buch Micha unter Hiskia, und zwar im Anfange seiner Regierung vor Samariens Zerstörung auf einmal als ein zusammenhängendes Ganze, geschrieben. Aber darum fällt sein Inhalt noch nicht nothwendig ausschliesslich erst in diese Zeit, sondern k a n n zum Theil auch in die der beiden vorangehenden Könige fallen, indem Micha am Ende seines prophetischen Lebens das Wesentlichste von dem während desselben Gesprochenen, die Quintessenz Desselben, das eigentliche Product seiner prophetischen Wirksamkeit zu einem zusammenhängenden Ganzen, in dem alles Einzelne auf alle Stadien seiner Weissagungszeit ging, wenn auch das Eine mehr auf Dieses, das Andere

72) Dass in 1, 5 eine Spur der ahasischen Zeit liege, wird geläugnet, weil auch noch zu Hiskia's Zeit Götzendienst geherrscht habe, was aus 2 Kg. 23 erhelle. Ebenso, dass in 7, 12 die bereits erfolgte Wegführung der zehn Stämme vorausgesetzt werde (was übrigens nur nöthigen würde, die Abfassung oder Vollendung des Buches Micha in die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Samariens zu setzen). Die Erwähnung Babels (4, 10) ändere an den politischen Verhältnissen nur wenig, da Babel zu Hiskia's Zeit auch zum Reiche Assyrien gehörte. Dass sich die Stelle auf Manasses Wegführung nach Babel beziehe, sei eine dem prophetischen Geiste der Stelle widerstreitende und geschichtlich unsichere Annahme (*De Wette*, a. a. O.).

73) Nach *Hitzig* und *Maurer* sind zwar alle Theile des Buches Micha unter Hiskia verfasst, aber nicht das ganze Buch auf einmal vor der Zerstörung Samariens, sondern stückweise, theils (C. 1. 2 *Hitzig*, C. 1 *Maurer*) kurz vor, theils (C. 3—7) nach derselben bis gegen die Zeit der sanheribschen Invasion hin.

mehr auf Jenes sich bezog, verarbeitet haben kann, gleichwie uns, eingestandenermaassen[74]), Hosea in Hos. 4—14 am Ende seines Lebens einen summarischen Inbegriff alles Dessen gegeben hat, was er während des bei weitem grössten Theiles seiner Weissagungszeit (während der Zeit etwa vom Tode Jerobeams II an bis in den ersten Anfang der Regierung Hiskia's) gesprochen hatte, einen summarischen Inbegriff, in dem Alles auf alle Theile dieses langen Zeitraums geht, mag auch das Eine mehr auf diesen, das Andere mehr auf jenen Zeitpunkt in demselben hinweisen[75]).

74) S. *De Wette*, Theol. Stud. u. Kr. 1831 IV. 807 ff. u. Einl. S. 348 f., *Hengstenberg*, Christol. III, S. 6 f., *Ewald*, a. a. O. S. 127 f., *Hävernick*, Einl. II, 2 S. 286 ff. und *Hofmann*, Weiss. u. Erfüll. I, S. 211.

75) Die prophetischen Schriften der assyrischen Zeit lassen sich hinsichtlich des Verhältnisses, in dem sie zu der mündlichen Thätigkeit der Propheten stehen, von denen sie verfasst sind, in drei Klassen theilen. — Ein Theil derselben sind nämlich Aufzeichnungen entweder von Solchem, was ihre Verfasser bei einer Gelegenheit gesprochen hatten, sei es nun, dass diese Gelegenheit die einzige war, bei der sie geredet hatten, oder dass sie zwar öfter redend aufgetreten waren, aber nur das, was sie bei dieser einen Gelegenheit gesprochen hatten, aufzeichneten, weil nur allein dieses von Bedeutung nicht für die Zeitgenossen nur, sondern für alle Zeiten war; oder sie sind doch nur Aufzeichnungen von Solchem, was sie in einem ganz kurzen Zeitraume gesprochen, es nun, dass sie überhaupt nur innerhalb eines solchen geweissagt hatten, o dass sie zwar eine längere Zeit hindurch als Propheten gewirkt hatten, a doch nur dem, was sie in dem kurzen Zeitraume gesprochen eine Bedeut für alle Zeiten beilegten. Solche Schriften sind die Nahums, Obadja Joels und Amos'. — Die einfachste unter diesen Schriften ist die Nahums, sofern in ihr nur ein einziges Moment der prophetischen Verkündigung, Gericht über die Feinde Israels, speciell über das Weltreich (das erste Weltreich, Assur, was aber als der erste Repräsentant des Weltreiches, das Weltreich κ. ἐ. ist), zur Sprache kommt. Sie hat ganz das Ansehen nur ei einzelnen Weissagung, wie sie denn in Nah. 1, 1 auch *Ausspruch* ü *Ninive* heisst. Jedennoch ist sie mehr als eine solche, ist sie ein Buch, Buch Nahums, welchen Namen sie auch in ihrer Ueberschrift trägt. Die A gabe Nahums als prophetischen Verfassers, und vielleicht auch als Prophe überhaupt, ging eben darin auf, dem Hauptstrafwerkzeuge der Sünde Israels der ersten Periode des prophetischen Schriftthums, Assur, das dem Zehnstä mereiche ein Ende gemacht und Juda an den Rand des Abgrundes gebra und somit die Gerichte über Israel durch die Weltreiche eröfnet hatte, Untergang zu verkündigen, eine Aufgabe, die für ihn, den ehemaligen Bür

Und dass der Inhalt seines Buches wirklich zum Theil schon früher ausgesprochen worden sein, und er daher wirklich am Schlusse seiner

des Zehnstämmereichs, sehr passend war, und treffend das überaus grossartige Finale des ganzen prophetischen Schriftthums der assyrischen Zeit bildet. Auch ist das Heil Israels durch den Fall und nach dem Falle des Weltreichs die stillschweigende, ja die in Nah. 2, 1. 1, 9. 12 f. angedeutete Kehrseite und das Gericht über Israel durch das Weltreich die mehrmals (1, 8—13. 2, 1. 3.) angedeutete Voraussetzung des Gerichtes über Ninive. — Mehr noch ein Buch als die Schrift Nahums ist die *Obadja's*, kein „Fragment aus den Volksreden, die von Obadja mögen vorhanden gewesen sein“ (*Eichhorn*, Einl. IV. 223); denn zwar ist auch sie eine Weissagung gegen ein einzelnes Volk, gegen Edom, wie die Ueberschrift: „also spricht der Herr zu Edom“ und der Umstand zeigt, dass sie mit Edom beginnt (V. 1) und schliesst (V. 21); aber in ihr kommt doch schon mehr als ein Moment der prophetischen Verkündigung ausdrücklich zur Sprache und Entwickelung: ausser dem Gerichte über alle Völker (V. 15 f. vgl. V. 19) noch das Heil Israels (V. 17 ff.). (Das Gericht über aller Völker erscheint in der Weissagung als das Complement des Gerichtes über Edom und ist so das, wodurch Obadja's Weissagung gleiche Bedeutung mit der Nahums erhält. Beide unterscheiden sich nur dadurch, dass bei Nahum sich die Israel feindliche Welt im Weltreiche concentrirt, von ihm repräsentirt wird, während sie bei Obadja noch keine solche Concentration und Repräsentation hat, sondern als Völkermenge erscheint. Wiewohl Edom bei ihm zwar immer ein einzelnes Volk ist, aber doch das Volk, welches, weil es, obgleich Bruder Israels, doch von allen Völkern den heftigsten Hass, ein odium internecinum, gegen dasselbe hegt, als Repräsentant der Feindschaft der Welt gegen das Volk Gottes dasteht, so dass auch in sofern Obadjas Buch mehr als eine Weissagung gegen ein einzelnes Volk ist). Das Gericht über Israel wird als schon, sei es nun wirklich oder bloss ideell, eingetreten vorausgesetzt (V. 10 ff.); von dem aber, was es von Seiten Israels veranlasst hat, der Sünde Israels, ist noch nicht die Rede: weder wird sie dargelegt und gerügt, noch zur Abkehr von ihr ermahnt, noch für sie das Gericht gedroht, das daher nur als der Ausfluss des Hasses der Völker gegen Israel erscheint. Kommen auch so bei weitem noch nicht alle Momente der prophetischen Verkündigung bei Obadja zur Sprache und Entwickelung, so doch schon so viele, dass seine Schrift, die gewiss gleich der Nahums nur das bei einer Gelegenheit von ihm Gesprochene enthält, (welche Gelegenheit vielleicht die einzige war, bei der er auftrat, indem seine ganze prophetische Wirksamkeit in einem gegen das falsche Brudervolk der Edomiter, den Repräsentanten der Feindschaft der Welt gegen Israel, gesprochenen Worte aufging) schon das Ansehen eines an Gegenständen etwas reicheren Gemäldes hat. — Bei dem Buche Joel, welches nicht aus zwei mündlichen Reden, die erst einige Zeit nach dem mündlichen Vortrage ihre gegenwärtige Gestalt er-

Weissagungszeit seine während derselben gesprochenen Reden zu dem jetzigen Buche verarbeitet haben müsse, erhellt ausser aus dem Zeugniss

hielten und zu einem Ganzen verbunden werden konnten, erwachsen ist (*Ew.*, a. a. O. S. 65 ff. *Meier*, Joel S. 5 ff. 119 und Tüb. Jahrbb. I, 2 S. 342 ff.), sondern ein Ganzes bildet, eine Weissagung, die sich durchaus nicht in verschiedene Bestandtheile auflösen lässt (*Hävernick*, Einl. II, 2 S. 291 ff.), und das ebensowenig einen Abschnitt aus der prophetischen Wirksamkeit seines Verfassers (*Ew.*, a. a. O. S. 66), sondern diese Wirksamkeit selbst im Ganzen, ihrem eigentlichen Mittel- und Höhe-Punkte nach beschreibt, bei dem Buche Joel, sagen wir, wird es nicht ganz klar, ob es das Resultat einer kürzeren oder längeren Wirksamkeit ist, oder ob sein Verfasser seinen Inhalt auf einmal gesprochen und dann aufgezeichnet habe, oder ob er endlich ihn gar nicht erst mündlich vorgetragen, sondern gleich niedergeschrieben und dann entweder mündlich vorgetragen habe oder nicht. In dem ersten Falle würde er nicht so— wohl bestimmte, mehr oder minder abgerundete mündliche Reden zu einem Ganzen verarbeitet, als vielmehr aus den prophetischen Ideen, die er früher in verschiedener, unbestimmt welcher, Form ausgesprochen hatte, ein prophetisches Ganze gebildet haben, in dem zweiten und dritten würde er ohne irgend eine vorhergehende mündliche prophetische Wirksamkeit oder wenigstens ohne eine solche, in der er die Ideen des Buches (oder doch die meisten und eigenthümlichsten, wesentlichsten desselben) ausgesprochen hatte, seine prophetischen Ideen in dem uns vorliegenden Ganzen entwickelt haben. Was es so ungewiss erscheinen lässt, in welchem Verhältnisse das Buch Joel zur vorhergehenden Wirksamkeit des Propheten steht, von welcher Dauer und Art diese Wirksamkeit gewesen, ja ob dem Buche überhaupt eine solche vorangegangen oder auch nur ihm gefolgt ist, das ist einmal die beinahe gänzlic[illegible] Untheilbarkeit und Geschlossenheit des Buches bei gleichwohl sehr reiche[illegible] und mannichfaltigem Inhalt, und sodann dass es, da C. 1 und 2 ohne Zwei[illegible] Allegorie sind, sich nicht als durch eine einzelne Begebenheit, sondern [illegible] durch die Betrachtung der innern und äussern Verhältnisse Israels in der jo[illegible] lischen Zeit im Allgemeinen veranlasst zeigt. Nur das steht fest, dass es ni[illegible] ein, sondern das Buch Joels ist — das einzige, das er geschrieben, das, dem er seine gesammten prophetischen Ideen niedergelegt hat — und zw[illegible] das vollendete Buch Joels, in dem die Ideen dieses Propheten ihren Kr[illegible] völlig durchlaufen, das, um vollendet zu sein, keines Zusatzes bedarf. W[illegible] die prophetische Verkündigung bei Obadja reicher ist als bei Nahum, so ist [illegible] wiederum bei Joel viel reicher als bei Obadja. Während Obadja den Unterga[illegible] Jerusalems als durch die Feindschaft der Völker veranlasst voraussetzt u[illegible] über die Sünde Israels als ihre zweite Ursache gänzlich schweigt, legt J[illegible] den Angriff der feindlichen Welt in grosser Ausführlichkeit dar (ob der Angr[illegible] der bei Obadja von Fremden und Feinden im Allgemeinen herrührt, von viel[illegible]

der, wie wir zeigen werden, aus untriftigen Gründen für unächt erklärten Ueberschrift, dass der Inhalt des Buches theilweise auch unter

kleinern Völkern oder von einem grossen Weltvolke oder von mehreren Weltvölkern nach einander ausgeht, sieht er nicht, indem er die Feinde nur als zahllose Schwärme schaut) und setzt er, indem er zur Busse ermahnt, die Sünde Israels als die Ursach des Strafgerichtes voraus. Während Obadja nur von Rückkehr der Weggeführten, von Wiederinbesitznahme des Landes durch die Zurückgeführten und von, ausserordentliche Vermehrung derselben voraussetzender Erweiterung seiner Gränzen redet, weiss Joel ausser von dem Ersten, mit dem das zweite nothwendig verbunden ist, noch von Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit und ihr folgender Aufhebung der jetzigen Schranken und des jetzigen Maasses der Geistesmittheilung an Israel in der Zeit nach dem Gerichte über die verheerenden Feinde, so wie von der ausserordentlichen Erhöhung der natürlichen Fruchtbarkeit des heiligen Landes in der Zeit nach dem allgemeinen Völkergerichte zu reden. Während Obadja nur von einem Völkergerichte weiss, kennt Joel deren zwei, eins, das Israels Wiederherstellung vorangeht, und eins, das ihr folgt. — Das Buch Amos giebt sich als eine Schrift zu erkennen, die aus einzelnen unter einander eng zusammenhängenden und ein geschlossenes, wohl geordnetes Ganze bildenden Abschnitten besteht und durch Erweiterung dessen, was Amos während einer kurzen mündlichen Wirksamkeit zu Bethel gesprochen hatte, bei der schriftlichen Aufzeichnung desselben, entstanden ist (s. *Bauer*, Comm. z. Amos S. 110 f.). Hier haben wir gewiss eine kurze mündliche Wirksamkeit, während welcher der Prophet wiederholt redend auftrat, ein späteres Aufzeichnen der während derselben gehaltenen Reden, eine Erweiterung dieser Reden bei ihrer Aufzeichnung durch nicht Gesprochenes und eine Zusammenarbeitung des Gesprochenen und bloss Geschriebenen zu einem aus einzelnen eng zusammenhängenden Abschnitten bestehenden geordneten und in sich geschlossenen Ganzen. Amos geht in dreifacher Beziehung über Joel hinaus. Bei diesem kommt es noch nicht zu einer Darlegung der Sünde Israels und das Gericht wird noch nicht ausdrücklich für sie gedroht; Amos zuerst legt jene ausführlich und wiederholt dar und knüpft stets an sie die Drohung des Gerichts; Joel schaut die Werkzeuge des göttlichen Strafgerichts über Israel bloss als zahllose Schaaren, Amos schon als ein einzelnes, fernes (wildes, mächtiges) Volk (6, 14. 5, 27), das er jedoch noch nicht nennt; endlich Joel nennt wohl schon einzelne Nachbarvölker als Gegenstände des Gerichts für ihre an Israel verübte Feindseligkeiten, bei Amos zuerst aber nehmen die Strafdrohungen über diese Völker die Gestalt kleiner Weissagungen gegen sie an, eine Form, die dann Jesaja weiter ausgebildet hat. Dagegen schaut Joel viel mehr als Amos: die Vernichtung der Strafgerichtswerkzeuge, die ihr folgende Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit und die wiederum auf diese Sendung folgende reiche Ausgiessung des Geistes über das

Jotham und Ahas gesprochen sei, aus dem Verhältnisse, in dem Jes. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5 steht. Da nämlich, wie wir später darthun

ganze iraelitische Volk und hinter diesem allen ein Gericht über die Völkerwelt beim Angriff auf das wiederhergestellte Israel, das letzte und vollendete Gericht über sie bei ihrem letzten Angriffe auf das Volk Gottes. (Nur die Weissagung von der Erhöhung der Fruchtbarkeit des heiligen Landes in der Zeit der Wiederherstellung Israels theilt Amos mit Joel, von dem er sie entlehnt hat). Joels Blick reicht also viel weiter als Amos'; er schaut den ganzen Verlauf der Zukunft Israels und der Weltvölker, was damit zusammenhängt, dass er an der Pforte des ganzen schreibenden Prophetenthums der assyrischen Zeit und des Prophetenthums überhaupt steht (sein Buch ist, so zu sagen, das Programm der Prophetie der assyrischen Zeit, ja der gesammten Prophetie), woher auch die halbapokalyptische allegorische Form seiner Weissagung in C. 1 und 2 rührt. Amos steht schon innerhalb der Bahn, an deren Anfang Joel steht. Hier mussten einzelne Momente der prophetischen Verkündigung: die der Rüge der Sünde Israels und der Drohung der Strafe für sie, breiter dargelegt, der Fern- und Ueberblick des prophetischen Auges aber ein geringerer werden. — Ein anderer Theil der prophetischen Schriften der assyrischen Zeit enthält die Summe und Quintessenz des von seinen Verfassern während einer langen Wirksamkeit Gesprochenen. Dieses haben sie am Ende ihrer Laufbahn als das Bedeutung für alle Zeiten beanspruchende Resultat ihres prophetischen Lebens in einer zusammenhängenden Darstellung vereinigt, die zwar gegliedert ist und in der es Absätze und Abschnitte giebt, deren Glieder, Absätze und Abschnitte aber keine für sich bestehende, selbstständige Ganze sind, und zu einem Gesammtgemälde verbunden, in dem ihre Weissagungszeit im Allgemeinen characterisirt wird, in dem Alles auf alle Punkte derselben geht, so jedoch, dass sich das Eine mehr auf diesen, das Andere mehr auf jenen Zeitraum und Moment in ihr bezieht. Hierbei bleibt es unklar, ob sie Alles, was sie in ihren Büchern geben, gerade so gesprochen und ob sie Alles, was sie in ihnen geben, mündlich vorgetragen. Zweifel in letzterer Beziehung erweckt das Beispiel des Buches Amos, in dem gewiss Manches vom Propheten vorher nicht gesprochen ist. Solche Schriften, zu denen die Schrift des Amos den Uebergang bildet und gewissermaassen schon gehört — sie unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, dass Amos' mündliche Wirksamkeit eine kurze war und sich das, was er während derselben gesprochen hatte, leichter von dem scheiden lässt, was er nachher nur geschrieben — sind das Buch Hosea's und das Buch Micha. In jenem ist es jedoch eigentlich nur C. 4—14, von dem das eben Gesagte gilt, denn C. 1—3 ist nach des Propheten eigener Angabe (Hos. 1, 2) im ersten Anfange seiner Laufbahn, also noch unter Jerobeam dem Zweiten (vgl. Hos. 1, gesprochen. Die zweite Darstellungsform ist also bei Hosea noch nicht vollendet. Die beiden (mit einander zusammenhängenden) symbolischen Darst-

werden, die letztere Stelle das Original der ersteren ist, Jes. 2—4 aber schon in die Zeit Usia = Jothams fällt (vgl. *meine* Beitrr. zum Jesaja

lungen, mit denen der Prophet unter Jerobeam dem zweiten auftrat und die ihr folgenden unsymbolischen Reden liessen sich nicht gut zu einem Ganzen verbinden. Auch wollte der Prophet wohl dadurch, dass er jene nicht mit diesen zusammenarbeitete und sie in 1, 2 ausdrücklich als im ersten Anfange seiner Wirksamkeit, als das Haus Jesu noch auf dem israelitischen Throne sass und in voller Kraft stand, gesprochen bezeichnete, darauf aufmerksam machen, dass die Weissagung von dem Untergange dieses Hauses in 1, 4 sich in dem Laufe seiner Weissagungszeit selbst glänzend erfüllt habe, und so das andere von ihm in seinem Buche Geweissagte vollen Glauben verdiene. Ob Hosea 1—3 schon unter Jehu oder erst am Ende seiner Laufbahn aufgeschrieben hat, lässt sich nicht ausmachen. In C. 4—14 finden wir nicht einmal solche Abschnitte, wie im Buche Micha, sondern nur kleinere Absätze und Ruhepunkte, ganz dem leicht- und hocherregten, von den mannichfachsten und wechselndsten Gefühlen durchzogenen und durchstürmten Innern des ephraimitischen Jeremia angemessen. In dem Buche Micha erscheint die zweite Darstellungsform vollendet. In ihm wird keine einzelner Theil als in irgend einem Punkte der Weissagungszeit des Propheten gesprochen bezeichnet. Während Hosea, nachdem er in 1—3, den Anfangspunkt seiner Weissagungszeit bezeichnend, seinen Standpunkt in der Zeit Jerobeams des Zweiten genommen hat, in 4—14 zwar zu erkennen giebt, dass er diesen Theil seines Buches am Ende seines prophetischen Lebens geschrieben, indem er die Zeitpunkte, in denen er das Einzelne in ihm gesprochen, nicht bemerklich macht und 10, 14 Salmanassars erste Expedition gegen Hosea als geschehen voraussetzt, aber doch nirgends ausdrücklich zu erkennen giebt, dass er seinen prophetischen Standpunkt kurz vor der Zerstörung Samariens nehme (14, 1 spricht er zwar von zukünftiger Zerstörung dieser Stadt, aber nicht als von einer ganz nahe bevorstehenden), so nimmt ihn Micha mit grosser Klarheit und Bestimmtheit im ersten Anfange Hiskia's, indem er in 1, 6. 7 mit der grössten Bestimmtheit und Zuversicht den in der nächsten Zukunft bevorstehenden Untergang der ephraimitischen Hauptstadt verkündigt. Micha macht den Inhalt seines ganzen Buches, ihn scharf als im Anfange der Regierung Hiskia's Geschriebenes bezeichnend, gleichsam zu einem erst in diesem Zeitpunkte Gesprochenen. Was die Entwickelung der prophetischen Ideen bei Hosea anbetrifft (über Micha in dieser Beziehung später ausführlich), so geht der ephraimitische Prophet in 1, 3 insofern über Amos, mit dem er in diesem Theile seines Buches die ausführlichere Darlegung der Sünde und Strafe und ihre Darlegung in symbolischer Form gemein hat, nicht hinaus, als bei ihm über das Strafwerkzeug die völligste Unbestimmtheit herrscht. Nach 1, 5 soll Israels Macht in grosser Schlacht gebrochen, nach 2, 2. 3, 4 soll es lange im Exil im fremden Lande sitzen. Wer sie brechen, wer es ins

S. 234—94), so muss Micha Mich. 4, 1—5 schon unter Jotham ausgesprochen und also schon lange vor Hiskia von ihm gesprochene Weissagungen mit in sein Buch aufgenommen haben.

Exil führen werde, erfahren wir nicht. Nicht einmal, dass es ein fernes, mächtiges Volk sein werde, wird uns gesagt. Darin aber zeigt sich bei Hosea in 1—3 ein Fortschritt über Amos hinaus, dass er 1. auch das Exil Juda's voraussagt oder vielmehr es voraussetzt, und zwar so, dass er klar erkennt, es werde später als das nähere Israels eintreten (2, 2 vgln. mit 1, 7), während Amos zwar auch Juda Strafe droht, aber doch nur dem Zehnstämmereiche das Exil verkündet, wie denn Hosea auch den Zustand Israels im Exile schildert (3, 4); dass er 2. von einer Widervereinigung Israels mit Juda im Exile und Rückkehr jenes zum davidischen Hause ausdrücklich redet, was zu verkünden, ihm, dem ephraimitischen Propheten, sehr nahe lag (Amos weiss nur von einem Wiederaufblühen des davidischen Hauses, was ja allerdings die Rückkehr der zehn Stämme unter sein Scepter und ihre Wiedervereinigung mit Juda voraussetzt) und dass überhaupt die messianische Verheissung bei ihm viel entwickelter ist: Die Zeit des Auszugs aus Aegypten und Zuges durch die Wüste soll wiederkehren, der Herr Israel von neuem und nun unauflöslich mit sich verbinden, das Volk Gottes nun mit Menschen und der Creatur Friede haben, sein Land ihm eine unendliche Fülle irdischen Segens bieten und es selbst so zahlreich sein, wie Sand am Meer (2, 1. 16 ff.). Nur die Weissagung von der Fülle der irdischen Segnungen in Canaan in der messianischen Zeit haben Hosea und Amos gemein und nur die Verheissung der Herrschaft über die Völker, die sich bei diesem (wie bei Obadja) findet, fehlt bei jenem. In C. 4—14 geht Hosea insofern über Amos hinaus, als er hier schon die Strafgerichtswerkzeuge nennt. Es sind die Assyrier und er verkündet wiederho[lt] (8, 13. 9, 3. 6. 11, 5) ein assyrisches Exil. (Aegypten ist, wie man aus 11, deutlich sieht, in 8, 13. 9, 3. 6 nicht das eigentliche, so dass der Prophet ne[ben] einem assyrischen ein ägyptisches Exil verkündete, sondern, nach De[ut.] 28, 68, Typus des Landes der Gefangenschaft). Es begreift sich dies au[ch] leicht. Als Hosea schrieb, war das Zehnstämmereich nicht allein längst [in] Berührung und Verbindung mit den Assyriern gekommen, sondern waren au[ch] diese schon seit langer Zeit wiederholt als Werkzeuge des Gerichts für dassel[be] aufgetreten (vgl. 4, 13. 10, 14. 11, 11. 14, 4). Von Niemand anders als v[on] ihnen, der Weltmacht der damaligen Zeit, konnte daher auch die Vollendu[ng] des Gerichts erwartet werden. Sonst haben 4—14 ähnlich dem Buche Am[os] einen überwiegend elenchtischen, paränetischen und comminatorischen Charact[er] und sind die wenigen Verheissungen in ihnen (11, 8—11. 14, 5 ff.), wie au[ch] meist die Drohungen, die wir in ihnen antreffen, allgemein gehalten. — [Die] dritte Gestalt des prophetischen Schriftthums der assyrischen Zeit treffen [wir] bei Jesaja an. Bei ihm nämlich, und bei ihm von den einen langen Zeitra[um]

Wir sind versucht, zum Beweise, dass der Inhalt des Buches Micha zum Theil schon der Zeit Jothams und Ahas' angehöre, auch Stellen

hindurch weissagenden Propheten der assyrischen Zeit zuerst und allein finden wir — und darin besteht diese dritte Gestalt — 1. einzelne in einzelnen Abschnitten seiner Weissagungszeit gesprochene und auf sie sich beziehende Theile (z. B. C. 7—9, 6. C. 29—32) und Reden (z. B. C. 6. 14, 28—32. 20. 33) — bei Hosea stossen wir in 1—3 nur auf einen Ansatz zu Aufzeichnung einzelner in einzelnen Zeitpunkten gesprochener Weissagungen — und 2. Reihen einzelner ganz oder zum grössten Theil in eine Epoche seiner Weissagungszeit fallender Weissagungen zu einem grösseren Ganzen, einer zusammenhängenden Weissagungsgruppe, einem zusammenhängenden Weissagungscyclus verbunden. Als solche innerhalb eines kurzen Zeitraums verfasste Ganze, solche einer Epoche angehörige zusammenhängende Weissagungsgruppen oder -cyclen geben sich mit grosser Sicherheit vornehmlich die drei Weissagungsreihen in Jes. 1—6. 7—12 und 28—33 zu erkennen, von denen die erste in die letzten Jahre Usia's, die zweite in die ersten des Ahas und die dritte, mit Ausnahme des später hinzugefügten C. 33, in die ersten des Hiskia fällt. Da die letzten Jahre Usia's, die ersten des Ahas und die ersten des Hiskia drei Epochen in der Weissagungszeit Jesaja's waren, so ergiebt sich, dass Jesaja vorzüglich in solchen Epochen redend auftrat, hier das Bedeutendste von dem aussprach, was er während seiner Weissagungszeit redete, und es nach Abschluss der Epoche in Weissagungscyclen darstellte, die aus einzelnen Weissagungen bestanden, welche zwar in sich abgeschlossen, für sich bestehend und selbstständig sind, aber doch mit einander zusammenhängen und zusammen ein Ganzes bilden und von denen immer die folgende den Inhalt der vorhergehenden weiter entwickelt. Dabei baute sich der Cyclus der folgenden Epoche immer auf den der vorangehenden auf und entwickelte ihn mehr. Seine Weissagungen gegen die fremden Völker, deren Mehrzahl der dritten Epoche angehört, sammelte der Prophet zu einem eigenen Cyclus, den er, weil eben die meisten in ihm enthaltenen Weissagungen in Hiskia's erste Zeit fielen, und weil das Weltreich, durch welches das Völkergericht vollstreckt werden sollte, vom Anfange der Regierung des Ahas an in Beziehung zum Volke Gottes getreten war, zwischen den zweiten und dritten der oben angeführten Cyclen hineinschob. Auch findet ein Aufsteigen von 13—27 zu 28—33 Statt. Die Weltvölker sollen alle durch die assyrische Weltmacht fallen; an Juda und Jerusalem soll sie sich brechen. — Eine vierte Form des prophetischen Schriftthums finden wir in Jes. 40—66, wenn dieser Theil des Buches Jesaja von Jesaja herrührt. Er, eine ausführliche, zusammenhängende Darstellung der Zukunft Israels von einem zukünftigen Standpunkt aus, den der Prophet genommen, weil er gewiss wusste, dass er für Israel über kurz oder lang wirklich eintreten würde, und in den er sich nun ganz versenkt, kann nur von vornherein geschrieben und schriftlich verbreitet worden

wie 5, 9; 1, 5. 13. 5, 11—13. 6, 16 anzuführen. — Die Stelle Mi 5, 9: *Und es geschieht an jenem Tage, spricht der Herr, da rotte* i *aus deine Rosse aus deiner Mitte und vernichte deine Wagen* sche nämlich auf die Zustände unter Jotham zu gehen, wo Juda, wie sch in Usia's Tagen, blühend und mächtig, einen Ueberfluss an Rossen u Wagen hatte (s. die Darstellungen der Regierungen Usia's und Jotha in 2 Chr. 26. 27 und vgl. *meine* Beitrr. z. Jes. S. 218—22. 236—43 während es von dem so unglücklichen syrisch-ephraimitischen Krie an bis in die ersten Jahre Hiskia's wenigstens an Rossen und Wag nicht eben sehr reich gewesen sein kann, wie denn auch die Wei sagung Jesaja's, in der er davon spricht, dass Juda voll Rosse u Wagen geworden sei (2, 7) und dass der Herr an seinem Tage üb jeden hohen Thurm und jede feste Mauer Gericht halten werde (2, 15 Jes. 2—4, in die Zeit vor den syrisch-ephraimitischen Krieg gehört. Und ebenso scheinen 1, 5. 13. 5, 11—13 und 6, 16 auf die Zustän unter Jotham und besonders Ahas sich zu beziehen. Ganz ebens wie Micha in 5, 11—13 spricht Jesaja in der in die us.-jothamisc Zeit fallenden Weissagung Jes. 2—4 (s. Jes. 2, 6. 8. 18. 3, 2. 3. 20 1, 5 heisst es: *und wer sind die Höhen* (Götzenhöhen) *Juda's? Ist nicht Jerusalem?* nach 2 Kg. 16, 4. 2 Chr. 28, 4. 25 opferte und räu cherte Ahas auf den Höhen und machte in allen jüdischen Städt Höhen, fremden Göttern zu räuchern; nach 1, 13 kam der Götzendie von Lachisch nach Jerusalem, was nur im Anfang der Regierung d Ahas Statt gefunden haben kann (s. *meine* Beitrr. z. Jes. S. 256—58 mit 6, 16: *und man beobachtet sorgfältig die Gesetze Omri's und je liche That des Hauses Ahabs und ihr ginget in ihren Rathschlüss* stimmt ganz überein was die BB. der Kgg. und der Chron. von Ah sagen: *und er wandelte in den Wegen der Könige von Israel* (2 K 16, 3. 2 Chr. 28, 2[76]).

sein. Einzig, ebenso einzig, wie die Thatsache selbst, die seinen Inhalt bild steht in der prophetischen Literatur der assyrischen Zeit und der prophetisch Zeit überhaupt auch das Buch Jona da, weit mehr die prophetische Geschich der Sendung Jona's nach Ninive als ein Ausspruch über Ninive.

76) Dass Micha die Stellen seines Buches, wo er von Götzendienst redet, theilwei unter Ahas gesprochen, wird von mehreren Kritikern behauptet. Nach Berthold a. a. O., ist ein Theil der Weissagungen Micha's wegen dieser Stellen unte

Allein, die Sache näher erwogen, können wir doch in den angeführten Stellen keinen stringenten Beweis dafür sehen, dass der Inhalt des Buches Micha zum Theil auch in die Regierung Jothams und Ahas gesprochen sei. — Nicht sowohl deshalb jedoch vermögen wir in denselben keinen solchen Beweis zu finden, weil die Zustände unter Jotham und Ahas in der ersten Zeit Hiskia's theilweise noch fortdauerten, indem damals noch ziemlich starker Götzendienst in Juda herrschte (s. Jes. 30, 22. 31, 7 und vgl. *meine* Beitrr. z. Jes. S. 128 ff.); denn einmal konnte im Anfang der Regierung Hiskia's wohl so, wie in 1, 5, und allenfalls, wie in 5, 11—13[77], aber kaum so, wie in 6, 16, geredet werden: Omrisch und Ahabisch war der Zustand Juda's damals nicht mehr; sodann aber dauerte wohl der Götzendienst unter Ahas bis zu einem gewissen Grade in der Zeit Hiskia's fort, von den Rossen und Wagen in 5, 9 jedoch, die man unter Jotham in Ueberfluss gehabt hatte, war im Anfange der Regierung Hiskia's nicht sehr viel[78] mehr zu sehen. Es ist mit Händen zu greifen, dass Micha in 6, 16 auf die Zeit des Ahas zielt und in 5, 9 überwiegend die usianisch-jothamische vor Augen hat. — Dagegen aber können wir darum selbst in Stellen wie Mich. 5, 9 und Mich. 6, 16 nichts Entscheidendes dafür finden, dass sich im Buche Micha unter Jotham und Ahas Gesprochenes findet, weil der Prophet auch auf Zustände unter diesen Königen zielen konnte,

Ahas ausgesprochen. (Einen anderen, C. 4, 9—7, 20, setzt er zum Theil wegen der Stelle 6, 16 in die der Regierung des Ahas ähnliche Regierung Manasse's, in welche Zeit schon vor ihm *Hartmann*, a. a. O., Mich. 2—7 zum Theil wegen 5, 11. 6, 7 hatte fallen lassen). Nach *Fr. Helweg*, Einige Bemerkungen zu Mich. 3—5, in der Zeitschrift für die luth. Kirche und Theologie 1841, 1 S. 5 fällt Mich. 6. 7 wegen 6, 16 in Ahas' Zeit. Mich. 3—5 setzt er, a. a. O. S. 3, auch wegen 5, 11—13 in die Zeit Jothams. Selbst *Maurer*, a. a. O., macht einen Augenblick Mine, C. 1 wegen 1, 5 in die Zeit des Ahas zu versetzen.

77) Wurde das Passah in 2 Chr. 30 erst nach der Zerstörung Samariens gefeiert (s. *meine* Beitrr. z. Jes. S. 109 ff.), so standen die Götzensäulen und Götzenbilder in den ersten Jahren Hiskia's noch unzerstört, indem sie nach 2 Chr. 30, 14 und 31, 1 erst an und nach diesem Passah zerstört wurden. Jedenfalls zeugt Jes. 30, 22 und 31, 7 für die Existenz von Götzenbildern in den ersten Jahren Hiskia's.

78) Wenn auch keineswegs Nichts; s. *meine* Beitrr. z. Jes. S. 57. 107 f. 144 f. 241 f.

ohne gerade unter ihnen schon geweissagt, oder, wenn er damals sch geweissagt hatte, ohne damals Geredetes mit in sein Buch aufgenomm zu haben. Es lässt sich sehr wohl auch denken, dass er die Zuständ die unter Jotham und Ahas Statt gefunden hatten, unter diesen König schon erwachsen, mit Bewusstsein mit durchlebt hatte und, als er m unter Hiskia als Prophet auftrat, dieselben, auf sie zurückblickend, m berührte, ja selbst das lässt sich sehr wohl denken, dass er, unter de beiden Vorgängern Hiskia's noch nicht erwachsen, sie mehr nur dur Ueberlieferung kannte und doch bei seinem Auftreten unter Hiskia ihr mit gedachte. Waren sie doch auch im Anfange der Regierung Hiskia nicht schon rein vergangen, sondern dauerten sie damals, wenn au in bedeutend geringerem Grade, noch fort, bildeten doch die Zustän in den ersten Jahren dieses Königes mit ihnen ein Continuum, hingen s mit ihnen aufs engste zusammen, waren sie von ihnen bedingt. Wie w es da möglich, nicht auf sie zurückzublicken. Wenn Micha in Mic 5, 9 davon redet, dass in der messianischen Zeit Israels Rosse u Wagen würden ausgerottet werden, so meint er, in jener Zeit wer was noch gegenwärtig von diesen unter Jotham in Ueberfülle vorha denen Gegenständen existire ausgerottet werden und man sich nic mehr, wie man damals gethan und wie man noch jetzt thue, der Lie und dem Vertrauen zu diesen Gegenständen hingeben. Denn eine Ne gung zur Anschaffung von Rossen und Wagen war ja, wie besonde Jes. 30, 16 zeigt, auch unter Hiskia noch vorhanden, die Gesinnun aus der der Rosse- und Wagenreichthum unter Jotham hervorgega gen, welche die Wurzel desselben gewesen war, herrschte damals no fast ganz ungebrochen; man war nicht nur geneigt was man unt Ahas grösstentheils eingebüsst sich wieder anzuschaffen, sondern a beitete auch an dieser Wiederanschaffung. Ganz Dasselbe gilt von d Zaubereien, Zeichendeutern, Götzenbildern, Götzensäulen und Götze hainen in Mich. 5, 11—13. Theils war von ihnen noch Manches u wohl nicht Weniges wirklich da (Jes. 30, 22. 31, 7), theils war b sehr vielen noch die Gesinnung vorhanden, welche das furchtbare Götze dienstwesen unter Ahas erzeugt und war diese Gesinnung jeden A genblick bereit in dasselbe Thuen auszubrechen, was vor Kurzem no an der Tagesordnung gewesen war. Und wenn endlich Micha in 6, dem Volke vorwirft, dass es eifrig die Gesetze Omri's und alles Th

des Hauses Ahabs beobachte[79]) und in ihren Rathschlussen gewandelt habe, und ihm dafür Strafe droht, so muss man daran denken, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern ahndet, wenn diese in der Sünde der Väter verharren (Ex. 20, 5. 34, 7), und dass man im Anfange der Regierung Hiskia's zwar nicht mehr solche Gräuel trieb, wie unter Ahas, aber doch den Götzendienst mit Nichten ganz aufgegeben hatte und im Herzen immer bereit war, selbst in das Ahasische Treiben zurückzusinken[80]).

79) יִשְׁתַּמֵּר in 6, 16 ist zwar Präsens, aber dieses Präsens bezeichnet, wie man aus dem parallelen וַתֵּלְכוּ sieht, nicht die für den Propheten wirklich gegenwärtige Zeit, die Zeit Hiskia's, sondern die ihm ideell gegenwärtige, die ahasische. Er vergegenwärtigt sich diese Zeit, deren Wesen ja auch noch nicht ganz geschwunden war und deren Sünden noch auf der Gegenwart lasteten, welche die Gegenwart gleichsam noch beging, weil sie mit ihnen noch nicht völlig gebrochen hatte. Ganz unnöthig will *Ewald* וְיִשְׁתַּמֵּר in וַיִּשְׁתַּמֵּר verändern.

80) Auch die Frage des Volkes an den Herrn: *Soll ich meinen Erstgeborenen geben für meine Missethat, meines Leibes Frucht für meine Sünde?* in Mich. 6, 7, welche die Kinderopfer unter Ahas voraussetzt (es ist kaum zu bezweifeln, dass viele aus dem Volke das Beispiel des Königs nachgeahmt), erklärt sich, wenn der Prophet im Anfange Hiskia's die Neigung zu Menschenopfern beim Volke im Ganzen noch vorfand. Dass in 6, 7 von dem Herrn im eigentlichen Sinne dargebrachten Erstgebornen und nicht von der Bezahlung des Lösegeldes für sie die Rede ist, kann nicht bezweifelt werden. Das in 6, 7 *b* Gebotene soll ja offenbar das Höchste sein, was das Volk dem Herrn bietet, tausend Widder und zehntausend Oehlbäche sind aber mehr als das Lösegeld für die Erstgeborenen. Selbst das Leben der uns Theuersten wollen wir dir hingeben, wenn du es forderst, meinen sie. Nun wurden zwar die Menschenopfer unter Ahas nur den Götzen dargebracht (2 Kg. 16, 3) und nicht dem Herrn, der vielmehr an die Stelle der Opfer der Erstgeborenen die Bezahlung eines Lösegeldes gesetzt (Ex. 13, 13) und so erklärt hatte, dass ihm das Menschenopfer ein Gräuel sei. Aber das Volk, unter Ahas an dem Moloch dargebrachte Menschenopfer gewöhnt und überhaupt heidnisch geworden, übersieht dies in der Verzückung seines selbstgewählten äussern Opferdienstes. Es behandelt den Herrn, dessen Wesen es, wie ja eben das zeigt, dass es ihm, ihn zum Fleischesser und Bluttrinker machend, mit äusseren Opfern genug zu thun denkt, gar nicht mehr kennt, als wäre er ein Moloch, setzt bei ihm ein molochitisches Wesen voraus. Die Stelle zeigt vortrefflich, wie im Anfange Hiskia's äusserer Jehovacultus und heidnischer Sinn sich im Herzen des Volkes verbanden, wie dasselbe damals nur vom Cultus des Moloch zu einem mit heidnischen Vor-

Das ganz Genaue und vollkommen Richtige in Bezug auf die Z
in der der Inhalt des Buches Micha ausgesprochen worden, möc
wohl das Folgende sein.

Micha hatte unter Jotham, Ahas und im ersten Anfange der I
gierung Hiskia's als Prophet gewirkt, natürlich redend, durch und
Reden. In einem der ersten sechs Jahre Hiskia's, ungewiss welch
fasste er Alles, was er bisher gesprochen, schriftlich zusammen,
durch öffentliche Vorlesung desselben vor König und Volk[81]) endl
die gründliche Busse in Jerusalem und Juda, welche er, weil die
Hiskia's Thronbesteigung eingetretene Umkehr bei der Masse des Vo
doch nur eine ganz äusserliche und auch bei den Bessern eine no
nicht ganz entschiedene war, immer noch schmerzlich vermisste, h
vorzurufen, damit das jüdische Volk dem furchtbaren Strafgerichte du
die assyrische Heeresmacht, das er im Geiste für alle Sünden der e
setzlichen ahasischen Zeit und der im Grunde nicht viel besseren (
genwart über dasselbe hereinbrechen sah, entrinnen könnte. Alles v
er früher bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen hatte, spr
er hier, erst schriftlich, dann mündlich, noch einmal aus, theils unv
ändert, theils verändert, und wohl, gleich Amos (s. ob. S. 69) u
Jeremia in der zweiten Rolle (Jer. 36, 32) noch Neues dazu, und zw
indem er Alles, das verändert und unverändert ausgesprochene A
und das Neue, in ähnlicher Weise wie Amos zu einer zusammenh
genden Darstellung vereinigte[82]). In den Acten der Abfassung die
Darstellung und ihrer nachfolgenden öffentlichen Vorlesung fasste e
seine ganze prophetische Wirksamkeit zusammen, gipfelte sie u
schloss sie sich ab. Nachdem er sie vorgelesen, nahm er sie, tr
dem, dass sie wirklich, ein seltener Fall in Israel, gewirkt, was

stellungen von Jehova verbundenen Jehovadienst übergegangen, wie sein an
Jehovadienst wesentlich ein götzendienerischer war.

81) Wir haben schon ob. S. 57 angedeutet und werden später ausführlicher d
thun, dass Micha wahrscheinlich sein ganzes Buch an einem grossen Fest- o
Fasttage im Tempel vor dem Könige und dem ganzen Volke vorgelesen h
und dass sich Jer. 26, 18 f. auf diese Vorlesung beziehe.

82) Aehnlich schrieb Jeremia im vierten Jahre Jojakims Alles, was er seit d
dreizehnten Jahre Josia's gesprochen, auf eine Rolle, damit es im Tempel
einem grossen Fasttage vor dem ganzen Volke vorgelesen würde und ward
auch daselbst vorgelesen (Jer. 36).

hatte wirken sollen (Jer. 26, 18 f.), nicht zurück, sondern gab sie heraus, theils damit durch die Lesung derselben die Wirkung eine nachhaltigere, daurendere werden, theils damit sie, wenn etwa das Volk, was er als sehr wankelmüthig kannte, später von Neuem abfallen würde, was unter Manasse auch wirklich geschah, die Drohung von Neuem in Kraft treten und von Neuem Busse wirken, oder, wenn sie dieselbe nicht wirkte, wider das Volk zeugen könnte. Es ist in gewissem Sinne richtig, dass der Inhalt des Buches Micha erst und nur unter Hiskia ausgesprochen worden ist. Alles in ihm ist in den ersten Jahren Hiskia's von dem Boden dieser Epoche aus, die der geschichtliche Standort des Propheten ist, gesprochen und bezieht sich auf die damaligen Zustände, wenn gleich der Prophet an mehreren Stellen auf die Zustände unter den beiden vorhergehenden Königen, mit denen ja die gegenwärtigen aufs engste zusammenhingen und wesentliche Züge gemeinsam hatten, zurückblickt, weshalb diese Stellen mehr noch auf diese Zustände als auf die unter Hiskia passen. Allein ebenso richtig ist es nach dem Gesagten, dass der Inhalt des Buches unter allen den Königen, die in der Ueberschrift genannt werden, ausgesprochen worden ist. Die beiden möglichen Anschauungen von der Zeit, in die derselbe fällt, würden, wäre in Jer. 26, 18 *a* eine Bestimmung der Weissagungszeit Micha's gegeben, was wir indess doch läugnen müssen (s. ob. S. 63 f.), in dieser Stelle und in der Ueberschrift ihren Ausdruck gefunden haben, und die Ueberschrift dann, für sie als Ueberschrift und als vom Propheten selbst geschrieben sehr passend, die ganze und eigentliche Weissagungszeit des Propheten und seine Weissagungszeit im weiteren Sinne, Jer. 26, 18 *a* dagegen seine Weissagungszeit im engeren und eminenteren, die Zeit, in der sich seine prophetische Wirksamkeit concentrirte und steigerte, in der er erst recht auftrat, angeben. Die vorhiskianische Wirksamkeit Micha's verschwand gegen die unter Hiskia, in welcher Zeit er mit so Bedeutendem auftrat, so Grosses wirkte, trat gegen sie ganz in den Schatten und Hintergrund; es schien ganz, als ob er erst unter Hiskia aufgetreten sei[83]. Micha steht in seinem Buche gleichsam in einem doppelten

83) Wäre Micha erst unter Hiskia in Jerusalem und vorher nur in seinem heimathlichen Kreise aufgetreten, so würde es sich noch leichter erklären lassen, wie seine Wirksamkeit unter Jotham und Ahas vor der unter Hiskia zurück-

Kreise, in einem engern, der ersten Zeit Hiskia's, und in einem we tern, der Zeit von Jotham bis Hiskia. Mit beiden Zeiten hat er es thun, mit jener doch unmittelbar und eigentlich und mit dieser nur me insofern jene nicht wesentlich von der Jothams und Ahas verschied war. — Wenn übrigens die meisten von denen, welche es läugnen, da der Inhalt des Buches Micha auch in die Zeit Jothams und Ahas' fal doch so viel zugeben, dass Micha unter ihnen geweissagt habe, ja d Ueberschrift den Sinn unterschieben, dass sie eben nur dies sage, geben sie im Grunde auch das zu, was sie bestreiten. Denn ist wohl glaublich, dass Micha in seinem unter Hiskia geschriebenen Buc nicht theilweise wiederholt haben werde, was er schon unter den be den vorhergehenden Königen gesprochen hatte? (In Reden muss do nämlich seine Wirksamkeit unter ihnen bestanden haben). Wir müsse dass er dies gethan, um so mehr behaupten, als er besonders sittlic Gebrechen und Götzendienst rügt, die sittlichen Zustände aber in Hi kia's ersten und in Jothams und Ahas Zeit wesentlich dieselben ware und Götzendienst unter der Regierung des Ahas in noch viel höhere Grade herrschte als im Anfange der Regierung seines Nachfolgers.

3. Man meint endlich, die Ueberschrift gebe auch noch durch An deres als durch die Unrichtigkeit ihrer Angabe, dass der Inhalt de Buches theilweise in die Zeit Jothams und Ahas falle, zu erkennen dass sie nicht vom Propheten selbst herrühre, und die in Rede stehend Angabe trage deshalb, auch wenn nicht nothwendig falsch, doch kein Gewähr ihrer Richtigkeit in sich und habe keinen sonderlichen Anspruc auf Glauben zu machen.

Aber — abgesehen davon, dass die Angabe der Ueberschrift wegen des Verhältnisses von Jes. 2, 2—5 zu Mich. 4, 1—5, mag nun Mich 1, 1 authentisch sein oder nicht, nothwendig richtig ist — nicht nur, dass die gegen die Aechtheit der Ueberschrift angeführten Gründe nicht stichhaltig sind, es lässt sich für dieselbe nicht Weniges und Unbedeutendes geltend machen.

a. Was man ausser der Unrichtigkeit der Angabe in Mich. 1, 1, dass das Buch Micha auch unter Jotham und Ahas Gesprochenes enthalte, gegen die michäanische Abfassung dieses Verses angeführt hat,

treten und verschwinden konnte. Aber siehe gegen die Annahme einer Wirksamkeit Micha's in der heimathlichen Niederung ob. S. 56 ff.

ist: dass der Prophet in ihm mit einer jüngeren, späteren Form seines Namens bezeichnet werde und dass die Namhaftmachung auch Samariens als Gegenstand des Buches in den Worten desselben: *über Samarien und Jerusalem* nicht der ganz untergeordneten Stellung entspreche, welche die Hauptstadt des Zehnstämmereichs im Buche einnehme.

Da wir die Untriftigkeit des aus dem מִיכָה der Ueberschrift gegen ihre Aechtheit entnommenen Grundes schon ob. S. 11 ff. dargethan haben, so bleibt uns hier nur noch die Beseitigung des anderen gegen sie angeführten Grundes übrig.

„Eben so wenig," behauptet *Ewald*, a. a. O., „konnte Micha Samarien und Jerusalem zugleich als Gegenstand seines Buches nennen, da dieses ja eigentlich Juda betrifft und Samarien nur an der Spitze kurz und vorübergehend erwähnt wird: so dass auch diese Angabe nur als Meinung eines alten Lesers verständlich wird, welcher Samarien vorn im Buche erwähnt sah."

Eine nicht stichhaltige Behauptung.

Um recht begreifen zu können, wie Micha in der Ueberschrift auch Samarien als Gegenstand seines Buches bezeichnen konnte, müssen wir zuvörderst die Frage beantworten, warum er in ihr statt Juda's oder Juda's und Jerusalems (vgl. Jes. 1, 1. 2, 1) und statt Israels (vgl. Am. 1, 1) oder Israels und Samariens oder auch statt Israels (Gesammtisraels) bloss Jerusalem und Samarien als Object seiner Weissagungen nennt. Könnte ja doch auch Jemand daraus, dass in 1, 1 nur die Hauptstädte als Gegenstände des Buches erscheinen, ebenso, wie *Ewald* es aus der Erwähnung auch Samariens thut, den Schluss ziehen wollen, dieser V. könne nicht von Micha herrühren, dessen Buch ganz Juda und Israel oder doch wenigstens jenes, ganz Juda, betreffe, sondern müsse einen alten Leser zum Verfasser haben, der Samarien und Jerusalem in 1, 5. 6. 7. 3, 12 im Buche hervorgehoben gesehen.

Es ist aber leicht anzugeben, warum Micha in 1, 1 nur die Hauptstädte nennt. Wenn er 1, 5 sagt: *Wer ist der Abfall Jakobs? ist's nicht Samarien? und wer sind die Höhen Juda's? ist's nicht Jerusalem?* so sah er die beiden Hauptstädte als die Punkte an, wo das Verderben sich concentrirte und woher es sich über das ganze Volk verbreitete, betrachtete er sie als seine Mittel- und Quellpunkte. Alles Verderben der beiden Theile Israels war in ihnen beschlossen; sie repräsentirten

nicht nur Juda und Israel in Beziehung auf das Verderben, sonde schlossen sie hinsichtlich seiner gleichsam in sich; sie waren der Al fall, die Sünde Juda's und Israels selbst; in ihnen war er concret, pe sönlich geworden. Was Wunder, wenn er bei solcher Betrachtung d beiden Hauptstädte seine Drohung ganz vorzüglich gegen sie richtet wenn er zuerst Samarien, dann Jerusalem aufs Klarste, Bestimmteste u Schärfste ihren Untergang verkündete (1, 6. 7. 3, 12)? Die Rügen des Bu ches culminiren in 1, 5, die ihr entsprechenden Drohungen desselben in 1, f. und 3, 12; die beiden letzteren Stellen sind die Spitzen aller Strafverkün digungen in ihm, das, worin sie sich zusammenfassen. Das merkte auch die jüdischen Zeitgenossen des Propheten sehr wohl. Die Dro hung in 3, 12, eine bisher unerhörte und über Alles furchtbare, war e die sie erschütterte und zur Busse brachte. In ihr sahen sie den we sentlichen Inhalt des Buches [84], in so weit es drohenden Inhalts wa und sein Inhalt sich auf die nächste Zukunft bezog und auf die Gegenwa wirken sollte; sie war es, die sie alle die anderen Drohungen, welch sie hörten, überhören liess. Und noch ein Jahrhundert später wa Mich. 3, 12 und seine Wirkung nicht vergessen (Jer. 26, 18 f.). Di Rüge in 1, 5 *b* ist gleichsam der Text zu 1, 6—3, 12. Die Stelle 1 6. 7 ist die Erklärung des ersten Theils dieses Textes (1, 5 *bα*), 1 8—3, 12 die des zweiten (1, 5 *bβ*). Die des zweiten vollendet sic erst in 3, 12. Der Prophet richtet zwar zuerst seine Drohung vor züglich gegen die heimathliche Landschaft (1, 8 ff.), entwickelt dan die Rüge und die nicht ausdrücklich gegen Jerusalem gerichtete Dro hung (2, 1 ff.), spricht hierauf, vorläufig abschliessend, eine Verheissung für ganz Israel aus (2, 12 f.), kehrt dann zur noch ausführlicheren Rüge und (nicht ausdrücklich gegen Jerusalem gerichteten) Drohung zurück (3, 1 ff.), um dann endlich die furchtbar scharfe Drohung gegen Jerusalem in 3, 12 auszusprechen. Aber schon in 1, 8 ff. ha

84) Wir glauben nämlich, wie wir schon ob. S. 57 und 78 angedeutet haben, dass sic das Jer. 26, 18 f. Erzählte bei der Vorlesung des ganzen Buches durch Micha ereignete. Aber selbst, wenn dies nicht der Fall gewesen sein sollte, werden sie, nachdem der Ausspruch in 3, 12 auf sie den Eindruck gemacht hatte, vo dem Jer. 26, 18 f. redet, doch, wenn sie nun das Buch lasen, in 3, 12 den wesentlichen Inhalt des Buches, insoweit er drohend war und sich auf die nächste Zukunft bezog und auf die Gegenwart wirken sollte, gefunden haben

er, wie man aus den Andeutungen in 1, 9. 12 sieht, die Drohung in 3, 12 als Zielpunkt seiner Rede im Sinne, schon hier setzt er sie, noch ehe er sie ausgesprochen, als auszusprechend voraus; in 2, 1 ff. hat er doch wesentlich Jerusalem vor Augen und entwickelt er zur tiefern Begründung der noch auszusprechenden Drohung gegen dasselbe, dessen 1, 5 *b* kurz bezeichnetes Verderben, für dasselbe auch schon vorläufig, aber nur erst in allgemeinen Ausdrücken Strafe drohend; in 3, 1—11 treffen Rüge und Drohung noch klarer die Hauptstadt, die er in 3, 10. 11 schon ausdrücklich nennt, bis er dann in 3, 12 das Furchtbare, was er von ihr und zu ihr zu sagen hat, im schärfsten Lichte hervortreten lässt. Der Prophet strebt in 1, 8—3, 11 zu 3, 12 hin; diese Drohung liegt ihm überall in 1, 8—3, 11 im Sinne; er hat nicht eher Ruhe als bis er sie ausgesprochen; erst mit ihrem Aussprechen langt er in Bezug auf Jerusalem dahin an, wohin er in Bezug auf Samarien schon in 1, 6. 7 angekommen war; erst in 3, 12 ist der Parallelismus zwischen 1, 6. 7 und 1, 8—3, 12 vollendet. Der Prophet steigt von 1, 8 ff. an zu 3, 12 auf; um die Drohung 3, 12 aussprechen zu können, musste er die in 1, 5 kurz angedeutete erst vollständig entwickeln. Auch nachdem sich die Drohung in C. 3, 12, hier ihre Spitze erreichend, gebrochen hat, von C. 4 an, hört dann Jerusalem nicht auf der eigentliche Gegenstand des Propheten zu sein. Alle Verheissungen, Rügen und Drohungen in C. 4—7 gelten vorzugsweise ihm (s. 4, 1 ff. 7. 8. 9 ff. 6, 9. 11).

Wenn nun die Drohung gegen Jerusalem in 3, 12 in dieser Weise die Spitze und Concentration der Drohungen des ganzen Buches gegen Juda war und die jüdische Hauptstadt überhaupt in Beziehung auf Rüge, Drohung und Verheissung den vorzüglichen und eigentlichen Gegenstand desselben bildete, so kann man sich zunächst nicht darüber wundern, sondern muss es ganz in der Ordnung finden, dass der Prophet auch in der Ueberschrift s i e, s i e allein, nicht auch Juda als den Gegenstand seiner nachfolgenden Reden bezeichnete. Beachtet man nun aber, wie die Drohung gegen Samarien in 1, 6. 7 mit der gegen Jerusalem in 3, 12 parallel läuft, wie beide in Bezug auf Strafverkündigung die beiden Spitzen des Buches bilden, wie Samarien und Jerusalem schon in der Rüge in 1, 5 *b* neben einander erscheinen und wie 1, 6. 7 und 1, 8—3, 12 die parallellaufenden Commentare zu 1, 5 *b* sind, so wird

man es auch nicht so befremdend finden können, wenn Micha in 1, 1 neben Jerusalem auch Samarien als Object seines Buches nennt. Die Bezeichnung Jerusalems als Object des Buches zog, bei dem Verhältniss von 1, 6. 7 zu 3, 12 und beider zu 1, 5 *b*, die Samariens als Gegenstand desselben nach sich. Auch war die Rüge in 1, 5 *ba* und noch mehr die Verkündigung in 1, 6. 7 wirklich schon an und für sich von der Bedeutung, dass Samarien in der Ueberschrift wohl als Mitgegenstand des Buches bezeichnet werden konnte. Dazu kommt noch, dass Samarien zwar nur den Ausgangspunkt im Buche bildet und dies Jerusalem und Juda zum eigentlichen Gegenstande hat (s. ob. S. 49 ff.), das, was in ihm über das Zehnstämmereiche gesagt wird, sich aber doch keinesweges auf das in 1, 5. 6. 7 Ausgesprochene beschränkt, indem sich auch die Verheissung in 2, 12 f. und noch andere Stellen des Buches mehr oder weniger ausdrücklich und deutlich mit auf dasselbe beziehen (s. ob. S. 49), so dass es doch nicht so ganz Nebengegenstand im Buche ist, dass seine Bezeichnung als Mitgegenstand desselben unfasslich wäre. Und gerade, dass die Ueberschrift in der Bezeichnung des Gegenstandes des Buches nicht so ganz plan ist, sondern Character zeigt, lässt sich auch für ihre Aechtheit geltend machen. Ein Leser würde wohl für die drei ersten CC. des Buches und das ganze Buch überhaupt weniger characteristisch statt des *über Samarien und Jerusalem* ein *über Juda* oder *über Juda und Jerusalem* oder etwas dem Aehnliches gesetzt haben. Das *über Samarien und Jerusalem* kann wenigstens als aus der Eigenthümlichkeit von C. 1—3 und des Buches überhaupt hervorgegangen sein, eine Eigenthümlichkeit, die wohl der Verfasser des Buches am Besten wird erkannt haben [85].

85) *Hitzig* scheint auch die Abweichung der LXX vom masorethischen Texte in Mich. 1, 1 gegen die Authentie dieses V.'s geltend zu machen, wenn er, a. a. O., sagt: „Ausserdem ist der Text unsicher. Die LXX, welche doch Jona und Micha auseinander halten, lasen hier, wie Jon. 1, 1, von vorn herein: ויהי דבר־יהוה אל־וגו׳.“ Aber die Entstehung der Abweichung vom masorethischen Texte in der LXX lässt sich doch zu leicht daraus erklären, dass der Uebersetzer, vom Buche Jona kommend, dessen erstes und drittes C. mit der Formel ויהי דבר יהוה אל־וגו׳ angefangen hatten, diese ihm noch vorschwebende Formel statt der im Texte stehenden übersetzte, als dass wir nicht berechtigt sein sollten, anzunehmen, dass er die kleinen Propheten in der Ordnung übersetzt habe, in der sie im masorethischen Texte stehen, einer Ordnung, in der

b. Für die Authentie der Ueberschrift lässt sich Folgendes geltend machen.

α. Die Herausgabe eines Weissagungsbuches ohne Voranschickung auch nur irgend einer Notiz über die Person seines Verfassers, über seinen Gegenstand und über die Zeit, in der sein Inhalt fällt, hat schon an und für sich nichts Ansprechendes. Es erscheint bei ihr wie kopflos.

Eine solche Herausgabe stimmt auch nicht recht mit dem innigen Verhältnisse überein, in dem die Prophetie zur Geschichte, zur Zeitgeschichte steht, verträgt sich nicht recht damit, dass ein jedes prophetische Buch aus den Zuständen und Verhältnissen der Zeit, in der sein Verfasser gelebt und gewirkt hatte, hervorgegangen ist, in ihnen wurzelt und auf ihnen ruht, sie zu ihrem Gegenstande hat und mannichfach wiederspiegelt, oder dass sie doch wenigstens im Allgemeinen seine Basis bilden. Dies legte es doch sehr nahe, den prophetischen Büchern, damit die Nachwelt sie besser verstände, eine Angabe über die Zeit, in der ihr Inhalt entstanden ist und auf die er sich bezieht, vorauszuschicken[86]),

er sie ohne Zweifel schon antraf, und dass die Ordnung, in der sie jetzt in der LXX stehen, erst nach ihm entstanden ist. Uebrigens würde Unsicherheit im Texte von V. 1 natürlich noch nicht fordern, dass der V. nicht authentisch sei, was auch *Hitzig* wohl nicht behaupten will.

86) Wenn dennoch die Ueberschriften der Bücher Joels, Obadja's, Nahums, Habakkuks und Maleachi's der Angabe der Zeit, in der ihre Verfasser geweissagt haben, entbehren, so hat dies seine besonderen Gründe. Joel und Obadja haben die Zeit, in der sie weissagten, nicht angegeben, weil ihre Bücher nicht durch specielle Zeitbegebenheiten veranlasst sind und auf sie sich beziehen, sondern bloss im Allgemeinen auf den Zuständen und Verhältnissen ihrer Zeit ruhen, aus einer Betrachtung derselben im Ganzen hervorgegangen sind (s. *meinen* Comm. z. Ob. S. 45 ff. 107 und vgl. ob. S. 68). Sie hatten eben darum weniger Aufforderung ihre Weissagungszeit in der Ueberschrift ihrer Bücher anzumerken. Wenn Nahum und Habakkuk in den Ueberschriften ihrer Weissagungsbücher es unterlassen haben, anzugeben, wann sie gewirkt, so scheinen sie dies gethan zu haben, weil sich aus ihren Büchern selbst der Zeitpunkt ihrer Wirksamkeit leicht ergab. Jener gab durch Nah. 1, 9. 11. 12. 13. 2, 3 (vgl. auch 3, 8) deutlich zu verstehen, dass er kurz nach der Zeit geweissagt, in der die Assyrier nachdem sie das Zehnstämmerich zerstört und Juda schwer bedrängt, die grosse in Israel berühmte Niederlage, in der ihre Macht anfing gebrochen zu werden, erlitten hatten; dieser deutet in 1, 5 sehr klar an, dass er in der Zeit aufgetreten, in der die Chaldäer schon seit einiger Zeit als

womit sich dann von selbst Angaben über die Person des Verfass
und den Gegenstand des Buches, kurz Ueberschriften, wie die
Buches Micha, verbanden.

Besonders nahe musste Angabe der Zeit und Person des Verf
sers eines prophetischen Buches gelegt sein, wenn er mit seiner P
phetie bedeutungsvoll in die Geschichte seiner Zeit eingegriffen h
und doch in seinem Buche selbst nicht ausdrücklich oder doch ni
ganz deutlich zu erkennen gab, wann er geweissagt. Dies war u
ist aber nun gerade mit Micha und seinem Buche der Fall. Nach J
26, 18 f. rief Micha im Anfang der Regierung Hiskia's durch das W
in Mich. 3, 12 eine grossartige Wirkung hervor, und die einzige St
des Buches, aus der sich seine Weissagungszeit erschliessen lie
1, 6. 7. (vgl. ob. S. 71), konnte ihm doch leicht als ein nicht hinr
chend klares Kennzeichen derselben erscheinen.

Ferner hing zwar die Autorität eines prophetischen Buches hau
sächlich von dem Zeugnisse ab, was der Geist in ihm dem Geiste
der alttestamentlichen Gemeinde gab, sowie davon, dass sich sein pr
phetischer Inhalt, wenn er sich auf die nächste oder nähere Zuku
bezog, ganz oder theilweise erfüllt hatte (vgl. Deut. 18, 21 f. und J
28, 8 f.), immer aber war für sie auch der Name des Verfassers v
Bedeutung. Aus seiner mündlichen Wirksamkeit, wie sie in der Eri
nerung des Volkes stand, musste, wenn er sich in einer Ueberschi
nannte, seinem Buche grösseres Ansehen erwachsen und es so bess
wirken können. Dies aber konnte ihn leicht bewegen, ihm seinen N
men vorzusetzen.

Auch in dieser Beziehung sind wir hinsichtlich der Ueberschr
gerade des Buches Micha nicht übel gestellt. Dass Micha's Wirksa

Weltmacht aufgetreten, mit Juda aber noch nicht in die Berührung gekomm
waren, in die sie gewiss zu ihm kommen sollten. Maleachi hat wohl desh
es unterlassen, in Mal. 1, 1 zu bemerken, wann er geweissagt, weil ein
sein Buch deutlich genug die Verhältnisse der nehemianischen Zeit zu erken
gab (vgl. ob. S. 29) und weil er sodann hoffen durfte, dass seine Zeitgen
sen auf solche Dinge, wie die Zeit, in der ein Prophet geweissagt, ihre A
merksamkeit schon viel mehr richtend als die früheren Geschlechter, seine,
des letzten Propheten, Weissagungszeit nicht vergessen würden. Malea
scheint nämlich von dem Bewusstsein durchdrungen gewesen zu sein, dass
bis zum Auftreten des Boten in 3, 1 der letzte Prophet sei (3, 1. 22 ff.).

keit dem jüdischen Volke sehr lange in lebhafter Erinnerung blieb, beweist der Umstand, dass man noch ein Jahrhundert nach seinem Auftreten wusste, dass er durch den Ausspruch in 3, 12 Busse bei Hiskia und seinem Volke hervorgerufen hatte. Nun gab zwar sein Buch dadurch, dass das Wort, welches eine so grosse Wirkung auf seine Zeitgenossen hervorgebracht hatte, eine Wirkung, von der es schwer anzunehmen war, dass sie so leicht vergessen werden sollte, 3, 12, in ihm stand, zu erkennen, dass er dessen Verfasser war; aber da man doch seine Autorschaft desselben aus sonst weiter Nichts in ihm erschliessen konnte und namentlich historische Stellen, in denen er von sich selbst sprach, Stellen wie z. B. Am. 7, 10 ff., in ihm fehlten, so lag es für ihn doch nahe, ihm, um ihm desto leichter und sicherer Ansehen und dadurch die beabsichtigte Wirkung zu verschaffen, seinen Namen vorzusetzen.

Endlich spricht gegen anonyme Herausgabe des Buches Micha, dass wir auch nicht eine anonyme prophetische Schrift und auch nicht ein Weissagungsbuch haben, dem die Ueberschrift später vorgesetzt und die also von ihrem Verfasser ohne Ueberschrift herausgegeben worden.

Man wird zwar auf den zweiten Theil des Jesaja, auf Jes. 21, 1—10. 24—27. 34 f. und auf Sach. 9—14 als auf anonym herausgegebene prophetische Schriften hindeuten. Allein die anonyme Herausgabe der angeführten Theile und Stücke der Bücher Jesaja und Sacharja beruht doch nur auf der Annahme, dass dieselben nicht von den Propheten herrühren, in deren Schriften sie stehen, einer Annahme, deren Richtigkeit doch, um nicht mehr zu sagen, sehr bestritten ist, was besonders von der Annahme der Unächtheit von Sach. 9—14 gilt, der sogar Kritiker, wie *De Wette* und *Stähelin*, nicht beigepflichtet haben. Eine prophetische Schrift, deren anonyme Herausgabe nicht erst ein (zum wenigsten unsicheres) Ergebniss der Kritik wäre, giebt es nicht. Man hat nicht wenige anonyme Psalmen, man hat anonyme poetische Bücher, wie das Buch Hiob, an anonymen Weissagungsbüchern fehlt es.

Man wird ferner auf die Bücher Amos, Jesaja und Hosea als auf solche hinweisen, deren Ueberschrift später von anderer Hand zugesetzt und die daher von ihren Verfassern anonym herausgegeben worden. Allein die Nichtauthentie der Ueberschriften der drei genannten

prophetischen Bücher ist entschieden zu läugnen. — Wenn E
a. a. O. S. 88, gegen die Authentie der Ueberschrift des Buches
einwendet, dass sich der Prophet 7, 14 im Allgemeinen einen I
nenne, während er in der Ueberschrift als Schaafzüchter aus Tl
bezeichnet werde, so hat diesen Einwand schon *G. Baur*, Com
Am. S. 183, durch die Bemerkung beseitigt, dass es sich in 7, 1
um allgemeine Angabe des Standes, in der Ueberschrift um Bestim
der besondern persönlichen Verhältnisse des Propheten handelte.
auch der Grund *Ewalds* gegen die Abfassung von Am. 1, 1
Amos selbst, den *Baur* noch stehen gelassen und der, den er selbst h
gefügt hat, sind nicht zutreffend oder doch wenigstens nicht ents
dend. Die Angabe: „Amos war unter den Schaafhirten von Th
soll, verglichen mit dem, was Jeremia 1, 1., Ezechiel 1, 3 über
Verhältnisse selbst aussagen, auf eine nach dem Tode des Prop
vorgenommene Aufzeichnung hindeuten. Aber das היה von Am.
erklärt sich hinlänglich auch, wenn man annimmt, Amos habe i
Ueberschrift seines Buches an die Nachwelt gedacht, für die er es
und noch mehr als für die Mitwelt bestimmte. *Baur* sagt ja, a.
S. 113, selbst: „In seine Heimath zurückgekehrt, vertraute Amos
Wort, welches gesprochen keine gute Statt gefunden, der Schrif
ein Zeugniss für die Nachwelt, dass der Prophet seinen Beruf e
hatte, und das seinem Untergange entgegeneilende Volk nicht unge
geblieben war.“ Ferner sollen die Worte: *Zwei Jahre vor dem*
beben nicht von der Hand des Propheten herrühren können, we
seine prophetischen Reden bald nach dem ihren eigentlichen Mittel
bildenden Ereignisse in Bethel niedergeschrieben haben müsse.
wie, wenn der Prophet, der doch zu seinem Buche gewiss auch n
dem er es geschrieben in einem Verhältnisse stand[87]), die in

87) Dass der Prophet ganz kurz nach der Abfassung seines Buches gestorben,
sen wir ja nicht. Allerdings auch nicht das Gegentheil; aber eben nur,
es sehr wohl möglich ist, dass die Ueberschrift von ihm selbst herrühre,
man keinen genügenden Grund hat, sie ihm abzusprechen, wollen wir erw
Dass sie von ihm selbst herrühre, das muss aber, da es aus den oben
führten Gründen sehr unwahrscheinlich ist, dass ein Prophet sein Buch
Ueberschrift herausgegeben, und da bei weitem die Mehrzahl der Uebers
ten der prophetischen Bücher unbestritten den Verfassern dieser Bücher ange

stehenden Worte, in dem überaus furchtbaren (s. Sach. 14, 5) Erdbeben, das kurze Zeit, nachdem er es verfasst, Palästina verheerte, ein Vorzeichen des nahen Eintritts des von ihm verkündeten Gerichtes, ja seinen wirklichen Anfang sehend[88]), das שנתים לפני הרעש zu den ihm vorangehenden Worten der Ueberschrift hinzugefügt, oder wenn ihn gar erst dieses Erdbeben zum Aufzeichnen des in Bethel Gesprochenen und zur Abfassung seines ganzen Buches angeregt, oder wenn doch endlich wenigstens ein zeitgenössischer Leser die in Rede stehenden Schlussworte von Am. 1, 1, in dem (ganz richtigen) Glauben, das eben erlebte Schreckliche sei ein Vorbote der Erfüllung aller Drohungen des Buches[89]) zwischen V. 1 und V. 2 eingeschoben hätte? Man

so lange stehen bleiben als man keine triftigen Gründe gegen ihre Authentie vorbringen kann.

88) Es gehörte ja zur prophetischen Verkündigung, dass dem Gerichtstage des Herrn, von dessen Eintritt auch Amos 5, 18 ff. redet, furchtbare Naturbegebenheiten vorangehen würden. Namentlich hatte Joel, mit dessen Buch ja Amos vertraut war, solche als ihm vorangehend verkündet (s. Joel 3, 3. 4); ja auch Amos selbst hatte sie gewissermaassen verkündet und konnte in dem Erdbeben unter Usia so den Anfang der Erfüllung seiner Drohungen sehen; s. die folgende Note.

89) Amos hatte ja 5, 18 ff. vgl. 8, 9 den Tag des Herrn als Finsterniss und Nicht-Licht bezeichnet und namentlich 8, 8 es für unmöglich erklärt, dass die Erde wegen der Unthaten der Israeliten nicht erzittern und alle ihre Bewohner nicht trauern, dass ihretwegen nicht die ganze Erde wie der Fluss Aegyptens sich in wilder Bewegung heben und wieder senken werde. Wie leicht konnte ein alter Leser in dem Erdbeben unter Usia eine Erfüllung des von Amos namentlich in 8, 8 Verkündeten sehen und darum die Schlussworte von 1, 1 zu den ihm vorangehenden hinzufügen. Und er würde, hätte er dies gethan, 5, 18 ff. 8, 8 f. gar nicht falsch aufgefasst haben. Denn zwar sind die angeführten Stellen, namentlich 5, 18 ff., zunächst bildlich zu verstehen und beziehen sich daher auf den Gerichtstag selbst, dieser wird doch aber nicht ohne solche Zeichen in der Natur eröffnet, unter deren Bilde Amos ihn darstellt, ja diejenigen von diesen Zeichen, die, wie Erdbeben, Strafen sind, sind gar nicht von den eigentlichen Gerichten ausgeschlossen, sondern bilden ihren Anfang. Amos selbst konnte in dem Erdbeben unter Usia den Anfang der Erfüllung seiner Aussprüche in 5, 18 ff. 8, 9 und bes. 8, 8 sehen. — Jedenfalls sind die Worte שנתים לפני הרעש etwas mehr als eine chronologische Notiz, sollen sie andeuten, dass in dem Erdbeben unter Usia die Erfüllung der Drohungen des Amos sich ankündigte oder begann, und dass so der Anfang ihrer Erfüllung ihnen auf dem Fusse folgte.

sieht, es sind zu viel Möglichkeiten, bei denen die ganze Ueberschr des Buches oder doch wenigstens sie im Ganzen stehen bleibt, v handen, als dass die Annahme, die ganze sei nicht von Amos, irg welche Sicherheit hätte. Uebrigens meint auch *Baur*, dass es ni annehmlich sei, dass Amos seine Reden ursprünglich ohne alle Ueb schrift gelassen, was auch in der That schon darum nicht glaublich weil Amos' Vorgänger Joel, an den sich der Hirt von Thekoa so anschliesst, sein Buch mit einer Ueberschrift versehen hatte. Nur ein alter Leser die ursprüngliche einfachere Ueberschrift durch jetzige bestimmtere verdrängt oder sie in diese hineinverarbeitet hab Wir glauben, dass die ganze jetzige Ueberschrift von Amos herrühr könne, und dass jedenfalls nur die Schlussworte von einer andern H herzurühren brauchen[90]. — Die Authentie der Ueberschrift des B ches Jesaja, die sogar *Hitzig* und *Knobel* anerkennen, erhellt sch aus ihrer Aehnlichkeit mit der Ueberschrift von C. 2—4. Denn d sie dieser nachgebildet, *Roorda*, Orientalia I p. 68 f., oder zuglei mit ihr späterer Zusatz sei (*Meier*, Comm. z. Jes. S. 4), muss g läugnet werden. Gegen den Verdacht, Nachbildung der Ueberschr von C. 2—4 zu sein, schützt die Ueberschrift des Buches Jesaja Umstand, dass sie mit jener doch nicht ganz, und gerade in dem eigenthümlichen הדבר אשר חזה nicht übereinstimmt. Wie treffe aber Jes. 2—4 eine Ueberschrift, und zwar eine so allgemeine, wie in 2, 1, und C. 1, 2—31 dagegen keine habe, darüber s. *meine* Schr Ueber den syrisch-ephraimitischen Krieg unter Jotham und Ahas S. Auch passt doch das eigenthümliche, charactervolle ר: אשר חזה vortrefflich für Jesaja. Mehr als die Authentie ist die Integrität Jes. 1, 1 angefochten worden. Sogar ein *Vitringa* hält das zw Hemistich dieses Verses für einen späteren Zusatz, durch den Sammler die Ueberschrift von C. 1, 2—31 zur Ueberschrift des gan

90) Auch das ויאמר in V. 2, das sich an das דברי עמוס in V. 1 anschl und eine Explication desselben ist, könnte man für die Aechtheit von anführen. Man müsste denn annehmen, dass es selbst auch von dems alten Leser herrühre, der die Ueberschrift hinzugefügt, was auch *Ewald* w lich thut; wogegen sich, wenn die Unächtheit der Ueberschrift darzuthun w Nichts einwenden liesse. Uebrigens haben weder *Hitzig* noch *Maurer* Aechtheit von Am. 1, 1 in Zweifel gezogen.

Buches gemacht habe. Aber alle die Anstösse, die man an Jes. 1, 1 als Ueberschrift des Buches Jesaja genommen, lassen sich unschwer wegräumen. Warum חזון nicht gut schon ursprünglich habe collectivisch stehen, nicht gut schon von Jesaja habe collectivisch gebraucht werden können, sondern erst dadurch könne collectivische Bedeutung bekommen haben, dass ein Späterer Hemistich *b* zu Hem. *a* hinzugesetzt, ist nicht einzusehen. Dass C. 1, 2—31, wäre nicht 1, 1 *a* ursprünglich seine Ueberschrift gewesen, keine Ueberschrift haben würde, verschlägt auch Nichts gegen die Integrität von Jes. 1, 1. Die Weissagung in C. 1 braucht keine Ueberschrift zu haben, ja hat passend keine, weil sie die Vorrede und Einleitung des Buches ist (um C. 1 noch schärfer als Vorrede und Einleitung zu allen den folgenden Weissagungen hervortreten zu lassen, hat Jesaja C. 2—4 mit einer Ueberschrift versehen), weil ihr Inhalt auf die ganze Weissagungszeit Jesaja's bezogen werden kann, weil sie in V. 1 in gewissem Sinne eine Ueberschrift hat (man wird bei V. 2 unwillkührlich genöthigt, die Ueberschrift in V. 1 auf die Weissagung in V. 2—31 anzuwenden) und weil schliesslich ihre Abfassungszeit durch 6, 1 bestimmt wird, welche Stelle die Weissagungen in C. 1. 2—4 und 5 chronologisch beherrscht (vgl. *meine* Schrift: Ueber den syr.-ephr. Krieg S. 79). Endlich ist es auch nicht an dem, dass die Worte: *über Juda und Jerusalem* nicht für eine Ueberschrift zum ganzen Buche passen, weil Jesaja in ihm auch über Ephraim und die Heidenvölker rede. Juda und Jerusalem sind nämlich nicht allein die vornehmsten (a potiori fit denominatio) und nächsten (C. 1—6 handelt, wie wir Beitrr. S. 163 ff. gezeigt haben, ausschliesslich von ihnen; a proximo fit denominatio), sondern im Grunde die einzigen Gegenstände des Buches. Zu ihnen als den Mittelpunkten des Reiches Gottes stehen nämlich alle Weissagungen des Buches über die heidnischen Völker in der engsten Beziehung; ihretwegen und für sie sind diese Weissagungen insgesammt ausgesprochen. Die Heidenvölker, das Zehnstämmereich, Juda, Jerusalem, bilden bei Jesaja gleichsam vier zusammen ein Ganzes ausmachende concentrische Kreise. Juda und Jerusalem werden von ihm nicht als von den Heidenvölkern absolut verschieden, sondern als für Solche angesehen, die zwar in der Gegenwart zu ihnen im grössten Gegensatze stehen, aber, da alle Völker dazu bestimmt sind, einmal

Theilnehmer an dem die ganze Welt umfassenden Gottesreiche zu werden (2, 2—4. 19, 24 f. u. s. w.), das sich jetzt nur auf das jüdische Volk beschränkt, doch schon jetzt nach der Verheissung ihre Mittelpunkte und der Stamm sind, in den sie einst eingepflanzt werden sollen. Die Heiden gehören in gewissem Sinne zu Juda und Jerusalem selbst, indem sie gleichsam nur deren Peripherie sind. Die Peripherie Juda's und Jerusalems liegt in der Gegenwart zwar noch in der Finsterniss und bildet so zu ihrem Mittelpunkte einen Gegensatz, der sie nicht als Peripherie desselben erscheinen lässt, soll aber einst durch das grosse Licht erhellt, was im Mittelpunkte, wo sich jetzt allein Licht findet, für sie aufgehen soll (2, 5 vgl. mit 3. 9, 1. 42, 6. 49, 6. 60, 1 ff.), als das hervortreten, was sie der Bestimmung und Verheissung nach schon jetzt ist. Ausserdem sind alle die Sünden, für welche die Heidenvölker vor der Zeit, wo sie Gottes Volk werden, Strafe trifft, ausschliesslich Sünden gegen Israel, besonders gegen Juda und Jerusalem. Juda und Jerusalem werden in der Bestrafung der Heidenvölker gerächt und die Bestrafung dieser hat stets das Heil jener zu ihrer Kehrseite (s. z. B. C. 10, 5—12, 6 und vgl. C. 13 mit 14, 1 f. und C. 34 mit 35). Alle Weissagungen gegen die Heidenvölker sind zugleich Weissagungen für Juda und Jerusalem. Auch werden die Strafgerichte über die Heidenvölker bald ausgesprochen, um Juda und Jerusalem die Furcht vor ihrer Macht zu benehmen (s. 10, 5—34 bes. V. 24), bald, um ihnen zu zeigen, dass der Herr die Ungerechtigkeiten, welche die heidnische Welt an ihnen begangen, räche, bald endlich um ihr Vertrauen zu den heidnischen Mächten zu erschüttern (s. C. 19 und 20). Keine von den Weissagungen gegen die auswärtigen Völker entbehrt einer ausdrücklichen Andeutung ihrer Beziehung auf Juda und Jerusalem. Dass der Prophet übrigens mit Weissagungen beginnt, in welchen ausschliesslich von Juda und Jerusalem gesprochen wird (C. 1—6), deutet klärlich darauf hin, dass diese im ganzen Buche die eigentlichen Gegenstände seiner Prophetie sind. Er bewegt sich zunächst innerhalb der beiden engsten von den vier concentrischen Kreisen, geht darauf von der Zeit an, wo die Geschichte des Zehnstämmereichs und der heidnischen Reiche anfängt in die jerusalemisch-jüdische verflochten zu werden, zu den zwei weitern über, doch so, dass er seinen Standpunkt in dem gemeinsamen Mittelpunkt behält (s. 22, 1) und wendet endlich

in C. 40—66 — oder im Grunde schon von C. 28 an (vgl. S. 73) — in jedem Falle beinahe ganz zu Juda und Jerusalem zurück (s. z. B. 40, 1. 2. 9). — Was die Aechtheit und Integrität der Ueberschrift des Buches Hosea betrifft, so s. *Hengstenberg,* Christol. III, S. 5 f., und *Hävernick,* Einl. II, 2 S. 280 f. — Wenn übrigens doch nur die Ueberschriften der Bücher Amos, Hosea, Jesaja und Micha von fremder Hand hinzugefügt und also doch nur diese Bücher anonym herausgegeben worden sein sollen, so muss es ziemlich allgemeine Praxis der Propheten gewesen sein, ihren Weissagungsbüchern Ueberschriften zu geben, eine Praxis, die ihre Gründe nur in dem Verhältniss der Prophetie zur Zeitgeschichte und der theilweisen Abhängigkeit der Autorität der prophetischen Bücher von der Person ihres Verfasser gehabt haben kann (s. ob. S. 85 f.)[91]. War es aber nun ziemlich allgemeine Praxis der Propheten, ihre Bücher mit Ueberschriften zu versehen, so wird man schon darum hinsichtlich der wenigen Ueberschriften von prophetischen Büchern, in denen Eins und das Andere auffällig ist und mit Abfassung desselben von Seiten des Propheten selbst nicht zu stimmen scheint,

91) Poetische Produkte bedurften, weil Abfassungszeit und Person ihres Autors bei ihnen viel weniger in Betracht kommen, Ueberschriften mit Angaben beider in viel geringerem Grade als die prophetischen Bücher, und daher erklärt es sich auch, dass nicht wenige Psalmen und das Buch Hiob jeder Ueberschrift oder doch einer solchen entbehren, in welcher wir mit dem Namen des Verfassers und der Veranlassung der Abfassung bekannt gemacht werden. Warum dennoch die Psalmen Davids Ueberschriften haben, in denen sein Name und öfter auch die Begebenheit, welche die Abfassung des Psalms veranlasste, angegeben werden, warum ebenso alle Psalmen seiner Sänger und ihrer Nachkommen mit Ueberschriften versehen sind, in denen entweder speciell der Name des Autors oder doch wenigstens der Name der Sängerfamilie, denen er angehörte, genannt wird, und warum endlich im Gegensatze zu den Psalmen Davids und den Psalmen seiner Sänger und ihrer Nachkommen die Psalmen von anderen Israeliten entweder gar keine Ueberschrift oder doch eine Ueberschrift ohne Namensangabe ihres Verfassers haben, darüber s. *Hengstenberg,* Pss. IV, 2 S. 230 ff. und *Keil, Hävernick's* Einl. III, S. 129 ff. Dass die Verfasser der historischen Bücher des A. T.'s sammt und sonders ihre Namen und ihr Zeitalter nicht in Ueberschriften zu ihren Büchern angegeben haben, erklärt sich aus dem objectiven Character der alttestamentlichen Geschichtschreibung.

und also speciell hinsichtlich der Ueberschrift zum Buche Micha, m
der Behauptung der Unächtheit sehr vorsichtig sein müssen[92]).

b. Alles bisher für die Aechtheit der Ueberschrift des Buch
Micha Angeführte war bloss Allgemeines, bloss Solches, was für d
Authentie der Ueberschriften aller prophetischen Bücher und mithi
auch für die des Buches Micha geltend gemacht werden kann (s. jedo
S. 86 f.). Zu ihm lässt sich aber nun noch Specielles, noch Solch
hinzufügen, was für die Authentie von Mich. 1, 1 insbesondere spric
und dazu dient, das Resultat zu befestigen und zu sichern, das man f
die Aechtheit dieses Verses schon aus dem Allgemeinen zu entnehm
ein Recht hat.

Micha zeigt sich in seiner Weissagungsschrift als einen Prophete
der auf seine persönlichen Verhältnisse ein besonderes Augenme
gerichtet hielt und sie in das Bereich seiner (in seinem Buche ihr
Summe nach von ihm niedergelegten) Prophetie zog. — In der B
deutung seines Namens sah er eine Bürgschaft für den wirklich
Eintritt des von ihm verkündeten endlichen Heiles Israels und spiel
in diesem Sinne in 7, 18 auf ihn an (s. S. 20 ff.). Den enge
und engsten Kreis, in dem er aufgewachsen war, liess er, woh
bekannt mit den Sünden desselben und gegen sie Nichts wen
ger als gleichgiltig (s. 1, 13), nicht unbedroht. Vielmehr sieht e
kaum, dass er begonnen, Juda das bevorstehende Strafgericht z
verkünden, neben der Hauptstadt, dem Centrum und Quellpunkt d
Verderbens, die rings um seinen Geburtsort liegenden Städte und Oe
ter, fast ohne Ausnahme Städte und Oerter der jüdischen Niederu

92) Dafür, dass übrigens die Ueberschriften der prophetischen Bücher wenigst
nicht von einem einzigen späteren Redacteur oder von einem Paar solcher R
dacteure herrühren können, zeugt ihre grosse Mannichfaltigkeit und Versch
denheit, und dafür, dass sie von den Verfassern selbst abstammen, das Ch
ractervolle und Treffende, was viele derselben haben (wie treffend hebt
gerade der levitische Lyriker Habakkuk in 1, 1 und 3, 1 wiederholt herv
dass sein Buch und speciell der lyrische Theil desselben von ihm als Proph
ten seien! wie treffend nennt Hosea in Hos. 1, 1 zuerst alle die jüdisch
Könige, unter denen er geweissagt hatte, und dann auch, aber auch da
erst und allein den israelitischen, unter dem er aufgetreten war, Jerobe
den Zweiten!) und die enge Beziehung, in der sie zu dem Inhalt der Büch
stehen, an deren Spitze sie gestellt sind.

und seinen Geburtsort selbst von der Fluth der feindlichen Ueberschwemmung erreicht und verheert. Er flicht die Namen aller in seine Weissagung ein und knüpft an dieselben das an, was er ihnen in Betreff ihres Schicksals zu sagen hat (s. 1, 10 ff.). Weil er aus der jüdischen Landschaft ist, weissagt er, dass der zweite David, der Messias, in dem Landstädtchen Bethlehem von einer Tochter des in ihren vordavidischen Zustand wieder herabgesunkenen und, dem ganz entsprechend, selbst wieder in seinem unscheinbaren Stammörtchen wohnenden davidischen Geschlechtes werde geboren werden (5, 1 f.). Die Gleichheit seines Namens mit dem eines berühmten Propheten unter Ahab und Josaphat, welche bewirkt, dass man, um ihn von diesem Propheten zu unterscheiden, und er selbst, um dies zu thun, zu seinem Namen das Gentilitium seines Geburtsorts hinzufügt (vgl. ob. S. 46), lenkt seine Aufmerksamkeit auf diesen hin, und er stellt seine eigene Wirksamkeit in seinem Buche als mit der Wirksamkeit desselben parallel dar (s. später), sei es nun, dass er sie nur mit ihr parallel fand und die göttliche Fügung, ihm unbewusst, diesen Parallelismus bewirkt hatte, oder, dass sie dadurch mit ihr parallel geworden war, dass er ihm, nachdem die Namensgleichheit sein Auge auf ihn hingelenkt, als Vorbild und Muster vorgeschwebt hatte. — Von einem solchen Propheten lässt es sich nun doppelt erwarten, dass er in der Ueberschrift seines Buches Andeutungen über seine persönlichen Verhältnisse werde gegeben haben; bei ihm wäre es zwiefach unbegreiflich, wie er sein Buch ohne alle solche Andeutungen, wie sie doch mehrere seiner Vorgänger, deren Schriften er unzweifelhaft kannte, z. B. Joel, gegeben hatten, hätte veröffentlichen können; an der Spitze seines Buches wirklich gefunden, dürfen sie noch viel weniger für das Produkt einer anderen Hand erklärt werden, als wenn sie an der Spitze irgend welches anderen ständen.

Und vergleicht man sodann die Ueberschrift mit dem Buche selbst, so findet man in ihr theils wirklich gerade Solches angegeben, was mit den Andeutungen über die persönlichen Verhältnisse des Propheten, die wir in ihm antreffen, vollkommen übereinstimmt[93]), theils Solches

93) Ausser dem Namen des Propheten, Micha, der jedenfalls in ihr angegeben werden musste, noch den seines Geburtsortes, dessen Angabe, wie man aus Ob. 1. Hab. 1, 1 und Mal. 1, 1 ersieht, nicht ganz nothwendig war, und zwar in der

angemerkt, was mit seinem Inhalte wenigstens in mehr oder weniger trefflichem Einklange steht[94]. Mit einem Worte: es findet eine völlige Correspondenz, ein vollkommener Parallelismus zwischen der Ueberschrift und dem Buche Statt; sie erläutern sich gegenseitig aufs Trefflichste; was besonders die Ueberschrift mit dem Buche thut; denn die Stellen 1, 10 ff. 14. 5, 1; 1, 2. 2, 6. 11. 3, 5—8; 7, 18 bekommen doch fast alle in historischer Beziehung wirklich erst durch das מִיכָה הַמֹּרַשְׁתִּי in der Ueberschrift ihr volles Licht. Die Correspondenz der Ueberschrift mit dem Buche legt es nun aber sehr nahe, dass sie von seinem Verfasser selbst ist, ja der Umstand, dass die meisten von den eben angeführten Stellen ohne sie in historischer Beziehung nicht völlig verständlich wären, scheint ihre michäanische Abfassung (oder doch wenigsten die michäanische Abfassung von Mich. 1, 1*αα*) sogar zu fordern.

Wir haben schon ob. S. 84 darauf hingedeutet, dass die Ueberschrift in der Bezeichnung des Gegenstandes des Buches nicht so ganz plan ist, sondern Character zeigt, und diesen Umstand zu Gunsten der Aechtheit derselben geltend gemacht. Wir müssen hier noch hinzufügen, dass sie ebenso in der Angabe der Zeit, in welche der Inhalt des Buches fällt, hinsichtlich ihrer so wenig plan, dass sie in dieser Beziehung selbst den Schein der Unrichtigkeit hat, Selbstständigkeit und Character zu erkennen giebt, und dass auch dies für ihre Authentie spricht. Ein Leser würde, wenn jünger als das Buch Jeremia, wohl nach Jer. 26, 18 f. bloss die Regierung Hiskia's als die Zeit, in der Micha den Inhalt seines Buches gesprochen, angegeben und sich nicht durch die Angabe in Mich. 1, 1 mit der angeführten jeremianischen Stelle in (scheinbaren) Widerspruch gesetzt haben[95]; wenn älter als Jeremia's Weissagungs-

Art angegeben, dass der Prophet mit dem von demselben gebildeten Gentilitium bezeichnet wird.

94) Die Gegenstände des Buches, Samarien und Jerusalem (s. ob. S. 81 ff.) und die Zeit, in der das im Buche Enthaltene gesprochen worden ist. Stellen, wie 5, 9 und 6, 16 stimmen doch nämlich wenigstens trefflich damit überein, dass Micha schon unter Jotham und Ahas geweissagt und unter ihnen Gesprochenes mit in sein Buch aufgenommen hat, wenn sie dies auch nicht fordern (s. ob. S. 73—80).

95) *Hitzig*, a. a. O., spricht sich darüber, wie der spätlebende nachjeremianische Verfasser, von welchem nach ihm die Ueberschrift herrühren soll, zu der Angabe gekommen ist, dass der Inhalt des Buches Micha in der Zeit Jothams,

schrift, hätte er entweder, wenn die Angabe der Ueberschrift unrichtig ist, wohl ebenso gut, wie die Leute aus den Aeltesten des Volkes in Jer.

Ahas' und Hiskia's gesprochen worden, folgendermaassen aus: „Dass man Micha für jünger, als die noch unter Usia weissagenden Amos und Hosea, ansah, zeigt seine Stelle im hebr. und griech. Kanon; während aber Hiskia durch Jer. 26, 18. 19 gegeben war, steht für Mich. 4, 1—3. die Parallele im Anfange des Buches Jesaja's, der noch unter Usia aufgetreten war. Man ging also über Hiskia hinauf, wegen geringer Zahl der zu vertheilenden Abschnitte nicht bis Usia, sondern nur zu Ahas und Jotham, in deren Zeit man die beiden ersten Orakel einweisen mochte, während C. 3 kraft des 12. Verses mit den folgenden unter Hiskia fiel.“ Eine durchaus unglückliche Erklärung. Rührt Mich. 1, 1 von einem späten nachjeremianischen Verfasser her, der die Stelle Jer. 26, 18. 19 kannte, warum blieb dieser Verfasser da nicht einfach bei der Angabe derselben stehen, dass Micha unter Hiskia geweissagt? Diese Angabe liess sich ja, wie *Hitzigs* eigenes Beispiel zeigt (s. ob. S. 63 f.), so leicht missverständlich als eine Angabe der Weissagungszeit Micha's überhaupt auffassen, in 3, 12 fand sie, die übrigens von den besten Gewährsmännern herrührte, ja ihre Bestätigung, und, dass auch ein Prophet, der nur in der Zeit eines Königs geweissagt, ein Buch von dem Umfange des Buches Micha verfasst haben konnte, zeigte das Buch Amos. Der Umstand, dass Micha eine Stelle (Mich. 4, 1—3) mit Jesaja gemeinsam hatte (s. Jes. 2, 2—4), die dieser unter Usia ausgesprochen zu haben schien, konnte, auch abgesehen von der Frage, ob der Verfasser der Ueberschrift die Uebereinstimmung beider Stellen beachtet, oder, wenn er sie beachtet, aus ihr eine Folgerung für die Abfassungszeit des Buches Micha gezogen hat, den späten Verfasser durchaus nicht so leicht veranlassen, von der so bestimmten Aussage in Jer. 26, 18 f. abzuweichen. Entweder glaubte er, dass beide Propheten die Stelle unabhängig von einander ausgesprochen hatten, oder dass sie Micha von Jesaja entlehnt hatte. (Dass sie Jesaja von Micha entlehnt hatte, konnte er nämlich der Bedeutung Jesaja's und der Stelle wegen, die sie im Buche Jesaja einnahm, kaum glauben). Im ersteren Falle, warum konnte sie da Micha nicht auch erst unter Hiskia selbstständig ausgesprochen, im zweiten, warum nicht auch erst damals von ihm entlehnt haben? Unter Usia konnte er ja einmal weder Dieses noch Jenes gethan haben? Warum soll der Verf. von 1, 1 Micha 4, 1—3 so kurz nach Usia als möglich haben sprechen lassen wollen? Und wie wenig im Buche kam doch auf die nicht unbedeutenden Regierungen Jothams und Ahas'. War es da nicht besser, Alles in ihm in die Zeit Hiskia's fallen zu lassen, woran ja Nichts hinderte. Ja, wenn *Hitzig* einerseits annimmt, der Urheber der Ueberschrift habe Micha den Inhalt seines Buches wegen der Uebereinstimmung von 4, 1—3 mit der unter Usia ausgesprochenen Stelle Jes. 2, 2—4 theilweise schon unter Jotham und Ahas sprechen lassen, und andererseits doch wieder meint, er habe C. 1 und 2

26, 18, gewusst, dass Micha nur unter Hiskia geweissagt hatte, und in 1, 1 das Richtige gesetzt, oder, falls Micha wirklich auch unt Jotham und Ahas geweissagt hatte, sich auch wohl dadurch, dass Micha's allbekannte und concentrirte Wirksamkeit in die Regierung Hiskia's gefallen war, dazu verleiten lassen, bloss diese Zeit als sei Weissagungszeit anzugeben. Wenigstens passt die von der allbekannt Thatsache, dass Micha unter Hiskia Grosses gesprochen und gewirl und von der sich daran so leicht und fast unwillkührlich anschliessend Beschränkung seiner Weissagungszeit auf die Regierung dieses König abweichende und durch den Inhalt des Buches nicht begünstigte, scheinbar mit ihm nicht übereinstimmende und also selbst anscheinel falsche Zeitbestimmung in der Ueberschrift viel besser für den Ve fasser des Buches, der am Besten wissen musste, wann er geweissa und den Inhalt desselben ausgesprochen hatte, als für irgend einen v seinen ältesten Lesern. Wie die Authentie der Anfangsworte d

in die Zeit Jothams und Ahas' eingewiesen, C. 3 und die folgenden CC. ab wegen 3, 12 in die Hiskia's gesetzt, so lässt er ihn sich in den stärksten Widerspruch verwickeln, in einen Widerspruch, in den kaum der albernste Mens fallen konnte. Setzte der vermeintliche Verfasser von Mich. 1, 1 C. 3 ff. die Zeit Hiskia's, wie konnte ihn da die Uebereinstimmung von Mich. 4, 1– mit Jes. 2, 2—4 zu der Annahme verleiten, Micha habe schon gegen die Z hin geweissagt, in der Jesaja 2, 2—4 ausgesprochen hatte? nahm er dageg an, Micha habe Mich. 4, 1—3 schon unter Jotham gesprochen, wie konnte da C. 3 ff. in die Zeit Hiskia's fallen lassen? Musste er 4, 1 ff. wegen 3, in die Zeit Hiskia's setzen, und dies musste er thun, nicht nur weil jene Ste auf diese folgte, sondern auch weil gerade sie unmittelbar auf dieselbe folg und mit ihr in der innigsten Verbindung stand, so konnte es ihm gar nic einfallen, Micha wegen ihrer Uebereinstimmung mit Jes. 2, 2—4 schon unt Jotham als Prophet wirken zu lassen; er konnte nach ihm dann nur erst unt Hiskia aufgetreten sein und allein unter ihm geredet haben, eine Meinung, b der ihn ohnedies Jer. 26, 18 f. fast nothwendig festhalten musste. Ein spät Verfasser würde fast sicher Micha bloss unter Hiskia haben weissagen lasse *Hitzigs* Erklärung des nicht-michäanischen Ursprungs der Zei bestimmung in Mich. 1, 1 ist augenscheinlich misslückt und die eben nur dazu, zu zeigen, dass ein solcher Ursprung derselbe unerklärlich, dass sie als unächt unbegreiflich ist. Sie muss als und mit ihr muss die ganze Ueberschrift, von Micha selbst sein, als dess Produkt sie sich auch, wie wir gezeigt haben, vortrefflich erklären lässt.

Ueberschrift (1aα) besonders durch die Eigenthümlichkeit des Propheten, Persönliches in seine Prophetie einzuflechten, sowie durch ihre, eben dadurch erzeugte, vortreffliche Correspondenz mit dem Inhalte des Buches[96]) geschützt wird, so wird die aller folgenden (1aβb) vornehmlich gerade durch das begünstigt, was anscheinend ihr vielmehr entgegen ist: durch ihre Abweichung von dem, was sich in ihnen eigentlich erwarten lässt und anscheinend allein richtig ist, durch ihre Schwierigkeit, indem es sich eben darin zeigt, dass sie Character und Selbstständigkeit hat[97]).

Ist es nun so durchaus richtig, dass der Inhalt des Buches Micha in die Zeit Jothams, Ahas' und Hiskia's und nicht bloss in die des letzten Königs fällt, so bleiben uns nur noch die Fragen zu beantworten übrig, wann unter Jotham der Prophet begonnen habe zu weissagen, in welchem Zeitpunkte der Regierung dieses Fürsten das älteste Element des Buches ausgesprochen sei und in welchem Momente der Zeit Hiskia's die Abfassung des ganzen Buches gesetzt werden müsse.

Die Antwort auf die ersten beiden (mit einander zwar nicht ganz identischen, aber sich doch sehr nahe berührenden) Fragen ist von den Resultaten der Untersuchungen über das Verhältniss, in dem Jes. 2, 2 ff. und Mich. 4, 1 ff. zu einander stehen, und über die Abfassungszeit von Jes. 2—4 abhängig. Da, wie wir später im dritten Kapitel ausführlich zeigen werden, Mich. 4, 1 ff. das Original zu Jes. 2, 2 ff. ist, Jes. 2—4 aber, wie wir, Beitrr. S. 234 ff. vgl. Ueber den syr.-ephr. Krieg S. 74 ff., erwiesen zu haben glauben, in die letzten Jahre Usia's fällt, so muss Micha schon in der Zeit als Prophet aufgetreten

96) Eine solche Correspondenz zwischen den Anfangsworten der Ueberschrift und dem Inhalte des Buches könnte man selbst in den Worten דבר־יהוה אשר היה אֵל־יוּנ׳ finden, insofern gerade Micha in seinem Buche es stark urgirt, dass er im Gegensatze zu den falschen Propheten mit dem Geiste des Herrn erfüllt sei (3, 8).

97) Die Integrität der Ueberschrift, von der übrigens, wenn alle gegen ihre Aechtheit angeführten Gründe triftig wären, kaum die Rede sein könnte — man müsste, meinend, die Ueberschrift rühre bloss in ihrer jetzigen Gestalt nicht von Micha her, annehmen, dass die spätere Hand nicht nur aβb hinzugesetzt, sondern auch die längere Form des Namens des Propheten in die kürzeste verwandelt habe — ist in allem bisher wider ihre Unächtheit und für ihre Aechtheit Gesagten schon dargethan.

sein und das nachweislich älteste Element seines Buches gesprochen haben, in welcher Jotham bloss noch die Regierung für seinen aussätzigen Vater führte, bloss noch Regent, Usia's Mitregent war. Dass es in der Ueberschrift trozdem bloss 'בימי יותם וגו und nicht, wie man erwarten sollte, 'בימי עזיה יותם וגו heissen konnte, werden wir später in dem zum dritten Capitel gehörigen Abschnitte über das Verhältniss zwischen Jes. 2, 2 ff. und Mich. 4, 1 ff. darthun.

Was die Abfassungszeit des Buches Micha betrifft, so müssen wir vor Allem die ob. S. 60 angeführte Ansicht *Hitzigs* und *Maurers* (der ebds. berührten Ansichten *Justi's*, *Hartmanns*, *Eichhorns* und *Bertholdts*, die keine Widerlegung verdienen, ganz zu geschweigen) unbedingt zurückweisen. Das Buch bildet, wie von mehreren neuern Auslegern (s. ob. S. 60 und 65) richtig erkannt worden ist, und wie wir im folgenden Capitel ausführlich nachweisen werden, ein zusammenhängendes in einem Zeitmomente verfasstes Ganze, mit dessen Niederschreibung und nachherigen Vorlesung Micha seine Wirksamkeit abschloss. Eben weil dies der Fall ist, muss es der Stelle 1, 6. 7 zufolge noch vor der Zerstörung Samariens, d. h. spätestens im sechsten Jahre Hiskia's verfasst sein. Warum es wahrscheinlich nicht erst während der Belagerung Samariens von Hiskia's viertem Jahre bis zu seinem sechsten, in welche Zeit es die a. a. O. genannten Neuern aus übergrosser Scheu vor eigentlicher Prophetie gesetzt haben, sondern schon in einem der drei ersten dieses Königs entstanden ist, haben wir Beitrr. S. 61 f. angegeben.

ZWEITES CAPITEL.

Das Buch des Propheten.

§ 5. Inhalt und Gedankenentwickelung, Eintheilung und Gliederung des Buches.

Alle Völker, ja die ganze Erde und Alles, was auf ihr lebt und ist, sollen aufmerken auf die Verkündigung, welche der Prophet, vom Herrn dazu getrieben und beauftragt, an sie richten will (1, 2*a*). Möge der Herr, wenn sie der an sie gerichteten Aufforderung nicht Folge leisten, die Verkündigung, deren Erfüllung keine unbedingt nothwendige

ist, sondern, durch Umkehr zu hintertreiben, nur für den Fall der Unbussfertigkeit eintreten wird, wirklich erfüllend, ein thatsächliches Zeugniss wider sie dafür ablegen, dass der Prophet seines Auftrages sich entledigt und sie somit nicht ungewarnt gelassen habe (1, 2b)[98]. —

98) Dies, wie wir glauben, der Sinn des eben so schwierigen und verschieden erklärten als majestätischen und grossartigen Exordiums der Schrift des Micha. — Die Bedenken, welche man gegen die angedeutete Erklärung desselben erheben könnte, lassen sich alle beseitigen. 1. Wenn nach V. 5 die Sünden Israels das ganze Gericht hervorgerufen haben, so widerspricht Dies nicht dem, dass nach V. 2 ff. der Herr zum Gerichte über alle Völker und die ganze Erde kommen soll. Das Gericht über alle Völker und die ganze Erde ist durch Israels Sünden, die, weil ihm so unendlich viel gegeben ist, was die Völker nicht haben (Röm. 9, 4 f.), viel unentschuldbarer sind und die göttliche Rache viel stärker herausfordern, als die Sünden der letztern, so sehr hervorgerufen, und die Israeliten werden in ihm ebendeshalb so ganz vorzugsweise gestraft, dass der Herr im Grunde nur zum Gerichte über sie kommt. Die Sünden der Völker hätten das Gericht, das wesentlich ein Gericht nur über solche ist, welche das Wort Gottes gehabt, nicht hervorgerufen oder hätten es doch wenigstens nicht schon jetzt veranlasst; die Völker nehmen bei ihm eine ähnliche Stellung ein, wie die unvernünftige Creatur und leblose Schöpfung, die von ihm ja auch nicht unberührt bleibt. [Eben weil Gott die Menschen wesentlich nach dem Verhältnisse richtet, in das sie zu seinem Worte sich gesetzt haben, kann das Endgericht erst nachdem das Evangelium zu aller Creatur gekommen ist, eintreten. Darum kann auch Micha in V. 2 ff. troz V. 4 nicht vom Endgerichte reden, sondern nur vom Gerichte über die Völker durch das Weltreich, das (man denke nur an die Geschichte des römischen Weltreichs) wesentlich auch ein Gericht über dieses selbst ist; denn er unterscheidet bei dem Gerichte, von dem er redet, noch zwischen Israel und den Weltvölkern, ja das Israel, von dem er redet, ist das alttestamentliche. Und zwar ist es, wie 1, 6. 7; 3, 12 vgl. mit Jer. 26, 18 f.; 5, 4 f. zeigen, das Gericht durch das assyrische Weltreich, von dem er redet. Er kennt kein anderes als dieses; es ist für ihn das Weltreich; in seiner Entwickelung drängt sich ihm die Entwickelung des Weltreichs überhaupt zusammen.] 2. Wie kann Micha die Völker zum Hören auf die Gerichtsverkündigung auffordern und wünschen, dass der Herr, zum Gerichte kommend, wider sie zeugen möge, dass er sie gewarnt habe, da ja sein Wort die Völker gar nicht erreichen konnte? Aber da Israel, das es erreichen konnte, nicht nur auch zu den Völkern gehörte, sondern dasjenige Volk war, welchem nach V. 5 das Gericht vorzüglich, ja wesentlich galt, das sein hauptsächlicher und eigentlicher Gegenstand war, so hörte es doch in ihm das Volk, welches es vorzüglich, ja im Grunde einzig hören sollte, ja so hörte es, indem

Der Herr werde nämlich — dies ist es, was Micha aller Welt zu verkündigen hat, und was wirklich geschehen soll, falls die Verkündigung

dasselbe es hörte, gewissermaassen die ganze zu richtende Völkerwelt. In de Aufforderung an die Völker, zu hören, liegt eine ausschliessliche an das übri gens, weil alle Völker angeredet sind, auch mit angeredete Israel verborgen das Volk Israel meint der Prophet eigentlich, indem er die Völker insgesammt auffordert; die in ihr eingeschlossene, verborgene und eigentlich gemeinte Auf forderung an dieses ist das Wesentlichste in der Aufforderung an die Völker diese wird nur um jener willen ausgesprochen; war ja doch auch Micha a Israel gesandt; der Prophet fordert alle Völker statt bloss Israels nur daru auf, weil das Gericht über Israel nun einmal mit dem über alle Völker ve bunden war, und damit die Aufforderung einen stärkeren Eindruck auf Isra machen sollte. Schon, dass der Prophet das Gericht über Israel nicht allei sondern es in seiner Verbindung mit dem Gerichte über die übrigen Völke als einen Theil, den vorzüglichsten, des allgemeinen Völkergerichts darstel soll Israel schrecken. Uebrigens kann es in der That noch die Frage sein, Micha's Wort andere Völker so gar nicht erreichen konnte (s. Stellen wie Je 27, 1 ff.). 3. Von gar keiner Bedeutung ist es, dass in V. 2*b* der hypothetisc Satz (anders wie in Jer. 42, 5) fehlt. Er ergänzt sich aus diesem Hemisti selbst leicht. Zeuge wider die Völker, vom Himmel als Strafrichter herabkom mend, kann der Herr nur in dem Fall sein, wenn sie auf das Wort des Pro pheten nicht geachtet haben. — Die *Stämme* und das *israelitische Land* könn עמים und ארץ nicht wohl sein. עמים könnte allenfalls die Stämme bedeute (s. Genes. 28, 5. 35, 11. 48, 4) und auch ארץ ומלאה ist nicht nothwend die *Erde und was sie füllt* (s. Jer. 8, 16. Ez. 12, 19), aber ob jenes wirklich je d *Stämme* sei, ist zum wenigsten sehr problematisch (s. *Hengstenberg* z. Sach. 11, 10 und die Stellung des V.'s im Buche, das כלם, der Umstand, dass רץ ומלאה fast durchweg *die Erde und ihre Fülle* ist, endlich Parallelstellen, wie Jes. 3 1, widerrathen es entschieden, die Völker von den Stämmen und ארץ vo israelitischen Lande zu verstehen, wenn man mit der zunächstliegenden Au fassung des Hemistichs ausreicht. Hem. *a* an die Völker und die Erde gerich tet werden, in Hem. *b* aber die Israeliten angeredet sein zu lassen, geht auch nic wohl an. Augenscheinlich werden in בכם dieselben angeredet, wie in Hem. und eine Anrede an die Israeliten mit dem Pronomen בכם, ohne dass sie vo her genannt sind, ist befremdend (vgl. jedoch Nah. 1, 8 mit 2—7). W ויהי אדני יהוה בכם לעד aufzufassen ist, lehrt deutlich das ני מהיכל קדשו vgln. mit V. 3. Jehova soll ein thatsächliches in dem wirklichen Eintritt d gedrohten Gerichtes selbst bestehendes Zeugniss wider sie ablegen; vgl. Ste len, wie Ruth. 1, 21. Jer. 42, 5. Mal. 3, 5. Dagegen, dass der Wunsch d Propheten in Hem. *b* ein unbedingter ist, spricht, dass ein solcher Wunsch k nicht, wie z. B. in Jes. 2, 9, ein motivirter wäre, so wie, dass ja das Volk, welch

unbeachtet bleibt — vom Himmel, seinem Wohnsitze, zur Erde herniedersteigen (1, 3), ein Herniedersteigen, bei welchem, weil der Herniedersteigende als ein verzehrendes Feuer, was er gegen alles von der Sünde Befleckte ist, herabkommen werde, alle Höhen und Tiefen der Erde zerschmelzen und zerfliessen würden (1, 4)[99]. — Dieses Herniedersteigen des Herrn zur Erde als ein verzehrend Feuer in allen seinen Einzelnheiten und mit allen seinen furchtbaren Wirkungen auf die Natur hat, wie schon daraus hervorgeht, dass Er, als Feuer auf die Natur wirkend als solches kommt, Sünde zu ihrer Ursach, Strafe

die Aufforderung vorzüglich galt, das jüdische, ihr durch Bekehrung wirklich Folge leistete (Jer. 26, 18 f.) und so dem Gerichte entging.

99) Dass das Kommen Gottes ein durch die Sünde verursachtes Kommen zum Gerichte ist, lässt schon V. 2 *b* ahnen, deutet V. 4 ziemlich klar an (Gott kommt nach ihm als ein Feuer zur Erde, ein Feuer ist er aber als Strafrichter, s. z. B. Deut. 4, 24. Jes. 33, 14. 66, 15) und spricht dann V. 5 ausdrücklich aus. — Da das Gericht zu dem Gott in V. 3 kommt, nicht das Endgericht, sondern das Völkergericht durch das Weltreich ist (s. die vorige Note), so ist das Erscheinen Gottes in V. 3 und 4 kein persönliches, sichtbares, sondern ein sich Offenbaren desselben in den Strafgerichten über die Völker durch die Weltmacht. In diesen Strafgerichten waltet und wirkt er nämlich, indem er ihr alleiniger Urheber (Jes. 37, 26) und wahrer Vollstrecker (Jes. 10, 15 vgln. mit 13. 14) ist, auf Erden, sein heiliges Wesen in ihnen manifestirend. — Die Wirkungen des auf Erden als Strafrichter erscheinenden Gottes auf die Natur, von denen V. 4 redet, sind theils die grossen zerstörenden Naturbegebenheiten, welche die Völkergerichte, in denen er sich manifestirt, zu begleiten pflegen (alle grossen Begebenheiten in der Völkerwelt werden, weil die Schicksale der Natur durch das innigste, unzertrennlichste Band an die der Menschenwelt geknüpft sind, mehr oder weniger von grossen zerstörenden Naturbegebenheiten angekündigt und begleitet, s. z. B. Jos. de bello Iud. 4, 4, 5. 6, 5, 3.), theils die zerstörenden Wirkungen, welche die Völkergerichte selbst auf die Natur haben. Allegorisch ist V. 4 nicht zu deuten. — Sprächen V. 2. 3 vom Endgericht, so wäre Gottes Kommen in V. 3 ein persönliches und V. 4 streng buchstäblich aufzufassen (s. 2 Petr. 3, 7. 10—13. Jes. 65, 17). Dann müsste man annehmen, dass sich die Gerichte durch das Weltreich und das Endgericht vor dem Auge des Propheten zu einem Gerichte, dem Endgerichte, zusammengedrängt hätten, wie denn auch wirklich dieses nur das letzte grosse Glied der Kette jener ist, und dass er, eben weil das Endgericht vor seinem Blicke mit den Gerichten durch das Weltreich zusammenging, demselben die Gestalt dieser letzteren verliehen habe, was doch nicht wohl angeht. Jedenfalls finden aber V. 3 f. ihre völlig adäquate und buchstäbliche Erfüllung erst beim Endgericht.

für sie zu ihrem Zwecke, ist ein Herniedersteigen zum Gerichte. Wenn es nun aber auch einerseits die Sünde aller Völker sein muss, die es verursacht hat, indem ja der ganze Erdkreis gerichtet werden soll, so kann man doch andererseits in Wahrheit sagen, Israels Sünde sei seine alleinige Ursach; denn dieses vor Allem zu strafen kommt der Herr, weil dieses allein von ihm, dem lebendigen Gotte, der ihm allein sich geoffenbart und zum Gott gegeben hat, zu den todten Götzen abgefallen ist, und so seine Sünden ohne allen Vergleich schwerer und schreiender sind als die der übrigen Völker, ja weil deshalb im Grunde sie allein Sünden sind. Hätten Israels Sünden ihn nicht herniedergerufen, die der Völker hätten es nicht gethan (V. 5 *a*). Fragt man nun aber, wo man den Abfall Israels, den Abfall der beiden Theile, in die es jetzt zerfällt, zu suchen habe, wer vorzüglich in Israel die Sünder seien, so kann man keinen Augenblick in Zweifel sein: man braucht nur die Namen ihrer beiden Hauptstädte, Samarien und Jerusalem, zu nennen und man wird nicht irren. Samarien und Jerusalem sind die Mittel- und Quellpunkte des Verderbens, der beiden staatlichen Sündenleiber Herzen und Häupter, in ihnen drängt der ganze Abfall sich zusammen und ist er wie persönlich geworden, sie sind der Abfall und die Sünden Israels selbst. Der Gedanke an sie drängt sich, sobald von Israels Abfall und Sünde gesprochen wird, sogleich auf; ihr Abfall und ihre Sünden sind es, um derentwillen der Herr zum Gerichte herniederkommt (V. 5 *b*)[100]. — Dieses Gericht wird nun

100) Der Prophet hat das nach V. 2 ff. ein Gericht über den Erdkreis bezweckende Herniedersteigen des Herrn, in V. 5 auch darum als ein Herniedersteigen desselben zum Gerichte allein über Israel dargestellt, weil er nur an dieses gesandt war, nur mit ihm es zu thun hatte, weil ihm zu predigen, seine Aufgabe bildete. Die draussen kümmerten ihn wenig. — Aus V. 5 *a* ergiebt sich, dass es die vorzüglichste und eigentliche Bestimmung des Weltreichs (der Weltreiche) war, Israel für seinen Abfall zu züchtigen. Seine (ihre) Aufgabe in Beziehung auf die Völker war im Vergleich damit eine untergeordnete. — Der Abfall und die Sünden Israels sind, wie aus V. 5 *b* und V. 7 vgl. auch V. 13 erhellt, sein Götzendienst. Ihn, Israels Grundsünde, hat der Prophet hier im Anfange sehr passend vor Auge, obgleich er von C. 2 an, wo er auf die Sünden Juda's näher eingeht, auch andere bespricht und sie noch stärker hervorhebt als seinen Götzendienst. Bei dem Abfall des Zehnstämmereiches (יעקב ist in Hem. *a* ganz Israel, in Hem. *b* das Zehnstämmereich, das, weil

demnach auch vorzüglich und vor Allen sie treffen, und zwar zu allernächst Samarien, das zu ihm am reifsten ist und auf das der zum Gerichte kommende Herr auch örtlich zuerst stossen muss. Die Stadt und ihre Götzenbilder gehen unter; sie soll gänzlich vom Erdboden vertilgt, ihre Götzenbilder und deren Zubehör, die Erzeugnisse und Gegenstände ihrer Sünde, sollen der Vernichtung preisgegeben werden (V. 6. 7)[101].

fast ganz Jakob und Israel, vorzugsweise Jakob und Israel war) hat er den Kälberdienst seit Jerobeam, den Baalsdienst unter dem Hause Ahabs, zunächst und vor Allem aber den baalitisch-syncretistischen Kälberdienst seit Jehu (s. *Hengstenberg*, Christol. III S. 9 ff.) vor Augen; bei den Höhen Juda's und Jerusalems denkt er vorzüglich an die furchtbare Zeit des Ahas (s. 2 Kg. 16, 4. 2 Chr. 28, 4. 25 und bes. 24), doch auch an die Gegenwart, in der die Götzenhöhen noch keinesweges ganz abgethan (s. ob. S. 76 ff.), und an die Zeit Jothams, wo deren auch schon einige vorhanden gewesen waren (s. Beitrr. S. 251 ff. u. bes. 256). — Es findet in V. 2—5 hinsichtlich der Sünden und der Gerichte eine Zuspitzung Statt: Alle Völker und die ganze Erde (V. 2), Israel (V. 5 *a*), Samarien und Jerusalem (V. 5 *b*). In den Sünden Israels spitzen die der Welt und in denen Samariens und Jerusalems wiederum die Israels sich zu; und dasselbe ist mit den Gerichten über die Welt, Israel und seine Hauptstädte der Fall.

) Der Prophet verkündigt, nachdem er ausgesprochen, der Abfall Israels sei die eigentliche Ursache des Gerichtes und er culminire und concentrire sich in den Hauptstädten seiner beiden Theile, ja sei in ihnen wie persönlich geworden, nun zuerst der einen dieser beiden Hauptstädte, derjenigen, die er sammt dem Reiche, dessen Hauptstadt sie war, auch in V. 5 zuerst genannt hatte, Samarien, das Gericht. Dies thut er 1. weil Samarien mit dem ganzen Zehnstämmereiche von vornherein auf abgöttischer, von ihnen stets hartnäckigst festgehaltener Basis ruhend, zu ihm noch viel reifer war als Jerusalem und Juda (doch folgt aus V. 6. 7 nicht, dass er Samariens Untergang für unhintertreiblich gehalten hat; er beschäftigt sich nur nicht weiter mit Israel und Samarien, weil Juda und Jerusalem die eigentlichen Gegenstände seiner Wirksamkeit waren; Jerusalem bedroht er in 3, 12 vgl. 1, 9. 12 ganz ähnlich wie Samarien, ohne doch die Hoffnung aufzugeben, dass es durch Busse dem ihm gedrohten Schicksale entgehen würde, eine Hoffnung, die ihn auch nicht täuschte; Hosea gab ungefähr in derselben Zeit, wo Micha 1, 6. 7 aussprach, Samarien nicht ganz auf); 2. weil es augenscheinlich mit ihm zu Ende ging, es seinem Untergange sichtbar ganz nahe war (s. 2 Kg. 15, 29. 30. 17, 1. 3. 4. Hos. 10, 4), was mit Juda und Jerusalem trozdem, dass auch sie schwer gedrückt und äusserst gefährdet waren, doch noch nicht der Fall war (wie

Weil solches geschehen werde, will der Prophet jammern und klag und halbnackt einhergehen, dadurch nicht sowohl seinen eigenen Schme über das zukünftige Unglück äussernd, als vielmehr den Schmerz, d sein Volk bei dem Eintritt desselben an den Tag legend, sowie d Aufzug, in dem es dann in die Gefangenschaft ziehen werde, symbolis imvoraus darstellend (V. 8). Denn wohl hat er Grund solches All zu thun: Nicht nur sind die Schläge, die Samarien und Israel treffen we den unheilbar, sondern, was noch viel mehr ist, er sieht das Gericht ni beim Bruderreiche stehen bleiben, sondern, sich weiterbewegend, au nach Juda, auch nach seines eigenen Volkes Hauptstadt, nach Jerus lem kommen; das Samarien bevorstehende Schicksal trifft auch sie (V. Indem der Prophet das ganze Unglück im Geiste als schon gescheh schaut, ruft er seinen Volksgenossen zu, nicht in den heidnischen Nac barstädten, die sich doch nur über dasselbe freuen würden, weine davon zu erzählen (V. 10 *a*); in der Heimath, in dem heimischen O Beth Leaphra, dessen Name schon von jeher darauf hingedeutet, d

ganz unnöthig jedoch die Annahme ist, Samarien sei zur Zeit des Auspru in V. 6. 7 schon belagert, oder gar seine Einnahme sei damals schon g nahe bevorstehend gewesen, zeigt, von Anderem abgesehen, schon 3, 1 3. weil die Fluthen des göttlichen Gerichtes über Israel, von Norden her k mend, das Zehnstämmereich zuerst begraben mussten, vgl. Jes. 8, 7. 8 die Vollstrecker des Gerichts standen die nordischen Assyrer dem Prophe vor Augen, s. 5, 4 und Jer. 26, 18 f.; es war der Natur der Sache gem dass diese zuerst das ihnen geographisch nähere Zehnstämmereich vernichtete endlich 4. weil der Prophet bei Juda und Jerusalem dem eigentlichen Geg stande seiner Prophetie stehen bleiben wollte. Eben weil er dies wollte, v kündete er auch ihren Untergang nicht noch in derselben Strophe, in de den Samariens weissagte, an 1, 6. 7 eine Stelle wie 3, 12 schliessend, sond begann er mit seiner Verkündigung eine neue, und zwar eine, in der er noch nicht einmal so förmlich verkündete, wie er den Samariens in der ers verkündigt hatte, indem er dies erst viel später nach vielfacher Vorbereit thut (vgl. ob. S. 28 f.). Die Drohung ist in 1, 2—7 erst halbvollendet; Rüge in 1, 5 *bβ* lässt ihre Vollendung, das Aussprechen ihrer zweiten Hä in der folgenden Strophe erwarten; es tritt aber vorerst ein Ruhepunkt theils weil die Drohung gegen Juda und Jerusalem zu wichtig ist, als mit ihr nicht die Rede von Neuem anheben, theils weil auch die Verk digung über Samarien eine zu grosse Bedeutung hat, als dass mit ihr ra eine Art vorläufigen Abschlusses eintreten sollte.

man sich in ihm seines und des mit ihm gleichzeitig das ganze jüdische Volk treffenden Unglücks wegen, und somit auch wegen des letzteren im ganzen Lande, im Staube wälzen würde, will der Prophet, zur symbolischen Vorausdarstellung des zukünftigen Schmerzes seines Volkes zurückkehrend, sich im Staube wälzen (V. 10 *b*)[102]. — Nachdem er

102) Gewiss darf man den persönlichen Schmerz des Propheten über den in V. 6 f. verkündeten Untergang der Hauptstadt des israelitischen Reiches und über das — von ihm als mit diesem Untergange verbunden und unmittelbar auf denselben folgend geschaute — Unglück seines eigenen Volkes, des jüdischen, von V. 8 nicht ganz ausschliessen. Denn wie konnte ein Prophet, erklärend, er wolle eine schmerzliche Klage über ganz Israels Untergang anstellen, seine persönliche Trauer über das namenlose Unglück seines geliebten Volkes in ihr nicht mit ausdrücken wollen? Auch legt das עמי in V. 9 vgln. mit dem בת עמי in Jes. 22, 4. Jer. 8, 21—23 u. a. jerem. Stt., sowie ein Vergleich der ganzen michäanischen Stelle mit den angeführten Stellen (bei dem Verhältnisse Micha's und Jesaja's zu einander mit der jesajanischen besonders), es sehr nahe, dass der Prophet in V. 8 ff. auch von seinen eigenen Schmerzgefühlen rede. Aber ebenso gewiss ist es, dass Micha in V. 8 vorzüglich den Schmerz, den das jüdische Volk zukünftig über Samariens Untergang und vor Allem über seinen eigenen äussern, und den Aufzug, in dem es in die Gefangenschaft ziehen werde, prophetisch-symbolisch darstellen will. Dies fordert nämlich gebieterisch 1. das אילכה שילל וערום in V. 8. Zwar zogen die Trauernden ihr schönes Obergewand aus, aber nicht um nun dadurch, dass sie ohne dasselbe halbbekleidet (nach hebr. Sprachgebrauche, s. Jes. 20, 2 f. Am. 2, 16 u. a. Stt., *nackt*, ערום) einhergingen, ihre Trauer zu bezeugen, sondern um ein härenes Gewand (שק) über das Unterkleid zu gürten (s. Jes. 32, 11). Erst nachdem Jesaja ein solches härene Oberkleid, das er als über seine und seines Volkes Sünden und dessen zukünftiges Unglück Trauernder über seinen Unterkleidern trug, geöffnet, geht er ערום umher (Jes. 20, 2 f.). Und שָׁלַל wird zwar einmal (Ruth. 2, 16) vom Herausziehen der einzelnen Garben aus den Garbenbündeln gebraucht, und ebenso kommt das verwandte נשל Ex. 3, 5. Jos. 5, 15 vom Ausziehen der Schuhe vor, aber jenes heisst doch herrschend *plündern*, das von ihm abgeleitete Subst. שָׁלָל *Beute* und das von ihm ebenfalls herkommende und mit שילל gewiss identische שולל (die Masorethen wollen sogar dieses für dasselbe lesen) Hiob 12, 17. 19 *beraubt* oder *geraubt, Beute*. Für ἀνυπόδετος, womit die LXX es wiedergiebt, hat der Hebräer ein eigenes Wort, was er sonst immer gebraucht, wo von einem barfuss Einhergehen die Rede ist: יחף (2 S. 15, 30. Jes. 20, 2 f. Jer. 2, 25). Die Worte אילכה וגו' können somit nicht dahin verstanden werden, dass der Prophet in ihnen erklärt, er wolle ob dem zukünftigen Untergange Sa-

so von dem Schicksale des jüdischen Volkes im Allgemeinen und von dem seiner Hauptstadt gehandelt, wendet er nun noch sein Auge auf

mariens, Juda's und Jerusalems in dem Aufzuge eines Trauernden einhergehen. Vielmehr lehren V. 10 *a* und Stellen, wie Jes. 20, 2 ff., dass er in V. 8 *aβ* aussagt, er wolle in dem Aufzuge von Gefangenen einhergehen, welche in die Verbannung geführt werden. Mit dieser Aussage kann er aber, worauf auch die Parallelstelle Jes. 20, 2 ff. führt, dann nur erklären wollen, er wolle symbolisch-prophetisch darstellen, dass die Judäer in das Exil geführt werden würden, eine Erklärung, in der dann wiederum die einfache Weissagung liegt, seine Volksgenossen würden in die Verbannung ziehen. 2. Ein Zweites, was fordert, dass V. 8 von einer prophetisch-symbolischen Vorausdarstellung rede, ist das התפלשתי in V. 10 *b*. In V. 10 *a* verbietet der Prophet, Juda und Jerusalem vom Gerichte betroffen schauend (V. 9), den Judäern, in den heidnischen Nachbarstädten von ihrem Unglücke zu erzählen; in V. 10 *b* spricht er darauf, statt ihnen nun, wie man erwarten sollte, zu sagen, dass sie in der Heimath trauern sollen, davon, dass er in einer heimischen Stadt getrauert habe. „*In Beth Leaphra*," sagt er, „*habe ich mich in Staub gewälzt.*" Der Sinn dieser Worte kann nur sein: ich habe mich jetzt in der Heimath in Staub gewälzt, um durch diese von mir als eurem Repräsentanten verrichtete symbolische Handlung zu zeigen, dass ihr euch bald dort in Staub wälzen werdet. Da die Aufforderung in Hem. *a* selbst nur eine Form der Weissagung, das: *in Gath verkündet es nicht weinend* nur gleich ist dem: man wird euch zurufen können, euer Unglück in Gath nicht weinend zu verkündigen, ich sehe euch von einem beweinenswerthen, euch zum Weinen treibenden und zum Weinen selbst in Städten wie Gath versuchenden Unglücke betroffen: so konnte der Prophet von der Aufforderung, nicht zu weinen, leicht zu der Aussage übergehen, er habe sich in Staub gewälzt, eine Aussage, die eben selbst nur eine (andere) Form der Weissagung ist (ich habe mich in B. L. in Staub gewälzt = ich verkündige euch, dass ihr euch dort, in der Heimath in Staub wälzen werdet, ihr werdet u. s. w.). Spricht nun aber V. 10 *b* wegen התפלשתי nothwendig von einer symbolisch-prophetischen Handlung des Propheten (natürlich nicht von einer wirklich von ihm vorgenommenen; der Prophet will in V. 10 *b* nur den Gedanken ausdrücken, die Judäer würden sich in Staub wälzen), so hat man keinen Grund in V. 8 eine solche zurückzuweisen. Vielmehr scheint es, als ob der Prophet in V. 10 *b* zu einer vorher schon angewendeten Form der Weissagung nur zurückkehre. [Die Masorethen veränderten התפלשתי zu התפלשי, weil sie sich das Perf. nicht zu deuten wussten. Die Form ist nicht die 2 Pers. fem. Perf. (Ruth 3, 3 f. Jerem. Ez. Mich. 4, 13?) mit optativischer Bedeutung, die das Perf. im hebr. nie, auch Hiob 22, 18 nicht, hat. Viel eher könnte es diese Pers. mit proph.-perfektischer sein. Doch müssen wir die

die Bewohnerschaften der rings um seinen Geburtsort Morescheth in der Niederung und ihrer nächsten Nähe südwestlich von Jerusalem

Auffassung der Form als 1 Pers. Perf., weil sie grammatisch viel näher liegt und wegen V. 8 f. auch gegen diese letztere Auffassung für die richtige halten.]. Der Grund der Trauer ist nach עַל זֹאת in V. 8 der Untergang Samariens, nach V. 9 zwar auch und zunächst dieser (das Suff. in מַכּוֹתֶיהָ bezieht sich auf Samarien oder das Zehnstämmereich, nicht etwa auf ganz Israel, so dass dessen Schläge darum arg, unheilbar wären, weil das Unglück nicht bei Samarien stehen bleibt, sondern auch nach Juda kommt; V. 9 *a* ist Entfaltung des עַל זֹאת), aber vorzüglich doch, dass das Gericht nicht bei ihm stehen bleibt, sondern auch Juda und Jerusalem trifft. Die beiden כִּי in V. 9 sind coordinirt und V. 9 *a* bildet nur mehr den Uebergang zu V. 9 *b*. Darin, dass Samarien das in V. 6. 7 Geweissagte trifft, liegt, dass auch Juda nicht verschont bleibt, eingeschlossen, nicht weil Samariens und Juda's Unglück in Causalverhältniss stünden, jenes dieses verursachte, sondern weil dieses mit jenem zeitlich eng verbunden ist, unmittelbar auf jenes folgt, der Eintritt jenes den baldigsten Eintritt dieses ankündigt. Zu בָּאָה ist הָרָעָה, zu נָגַע ist הָרַע (vgl. V. 12) hinzuzudenken. עַמִּי konnte auch das jüdische Volk von sich selbst gebrauchen, das personificirte, als Weib, als Mutter gedachte und dargestellte jüdische Volk von dem jüdischen Volke als Masse von zu ihr in Kindesverhältniss stehenden Individuen gedacht (vgl. V. 16. Jer. 10, 20. Hos. 2, 3 ff.). Jerusalem war vorzugsweise das Thor des jüdischen Volkes, weil in ihm der vorzüglichste Theil desselben, alle seine Hauptglieder und Repräsentanten, wohnte, und zu gewissen Zeiten, an den hohen Festen und an ausserordentlichen Fasttagen, fast das ganze Volk dahin strömte. Die letzten Worte von V. 9 schliessen eine der Weissagung in V. 6 f. ähnliche Weissagung schon in sich und deuten sie schon an; ausdrücklich und scharf ausgesprochen wird sie aber erst in 3, 12 (vgl. ob. S. 82 f.). In V. 10 *αα* setzt, wie man aus der Stelle sicht, die der Prophet daselbst vor Augen gehabt hat, 2 S. 1, 20, das Unglück als geschehen voraus. [Das gegenwärtige Unglück gleicht der Niederlage Israels auf Gilboa's Bergen, in der Saul und Jonathan fielen, so dass man aufs Neue zu dem auffordern kann, wozu damals David in seiner Elegie über Sauls und Jonathans Tod aufforderte: in Gath es nicht zu verkündigen]. Zugleich scheint die Stelle zu fordern, dass Hiskia die grossen Siege über die Philister, von denen 2 Kg. 18, 8 erzählt, noch nicht erfochten hatte, denn Gath kann bei ihnen kaum unabhängig geblieben sein. Ob in בָּכוֹ in V. 10 *αβ* eine Anspielung auf die Stadt עַכּוֹ liege, wie nach dem Vorgang der LXX (s. ob. S. 51 ff.) und *Relands*, Pal. p. 534 ff., fast alle Neueren annehmen, wollen wir dahingestellt sein lassen. Der Zusatz lässt sich auch erklären, wenn בָּכוֹ bloss Infinitiv von בָּכָה ist. In V. 10 *αα* hatte der Prophet noch nicht gesagt, dass sie es in Gath nicht klagend ver-

gelegenen Landstädte, sowie auch auf Morescheth selbst, ins Besondere, unzweifelhaft, weil er in ihnen aufgewachsen, an ihrem Ergehen einen besonderen Antheil nimmt und von ihren Sünden eine besondere Kenntniss hat — und erblickt die eine von ihnen nach der anderen vom Gerichte betroffen oder doch zu ihm in Beziehung tretend. Und zwar sieht er ihnen immer gerade das widerfahren, was zu der wirklichen oder scheinbaren Bedeutung ihres Namens in Beziehung steht, so dass es sich herausstellt, dass in diesem von jeher etwas ihnen selbst, oder dem ganzen Volke, seiner Hauptstadt, seinen Königen und seinen Grossen oder diesen und ihnen selbst zugleich Unheilvorbedeutendes gelegen hat. Den einen widerfährt eben das, was, den andern das Gegentheil von dem, was ihr Name, den der Prophet, um ihn zu seinem Zwecke passender zu machen, bisweilen etwas abändert, besagt oder zu besagen scheint oder woran sein Klang erinnert (V. 11—15). — Indem er so ihre Kinder in die Gefangenschaft — sie ist zuletzt das Loos Jerusalems und aller genannten Orte — ziehen sieht, fordert er die Mutter Judäa zu tiefer Trauer über ihren Verlust auf (V. 16)[103].

* *

Bisher hatte der Prophet das Gericht verkündet, das Gericht über Samarien und das Gericht über Juda und Jerusalem, sowie

kündigen sollen; indem er dies, wie Hem. *b* und V. 8 zeigt, in Hem. *a* sagen wollte, musste er ein Glied wie *aβ* zu *aα* hinzufügen; bloss אַל תבכו setzte er aber nicht, weil אַל תגידו אַל תבכו nicht wohlklang; so entstand בכו אַל תבכו und damit der Schein, auch in *aβ* liege eine Anspielung auf einen Städtenamen. Hem. *a* steht, wenn in *aβ* keine Anspielung auf עכו liegt, Hem. *a* trefflich gegenüber. Wäre בכו = בעכו, so ständen dem Propheten in Hem. *a* die Einwohner beider Reiche vor der Seele, was, wegen V. 9 *a* und des עַל זאת in V. 8, allerdings gar nicht unmöglich ist; doch steht ihm von V. 11 an nur Juda vor Augen und ist in V. 8—10 augenscheinlich das Unglück seines Volkes im engeren Sinne ganz vorzüglich der Gegenstand seiner persönlichen und symbolisch-prophetischen Trauer. Wäre בית לְעפרה = עפרה im Stamme Benjamin, wogegen das ob. S. 54 Angeführte Nichts verschlagen würde, falls, was möglich, die Reihe der Morescheth umgebenden Städte erst mit V. 11 begänne, so läge auch darin ein Beweis, dass der Prophet von V. 8 an wesentlich nur an das Gericht über Juda denkt. Man müsste den annehmen, er denke in בית לְעפרה auch an das manassitische עפרה Richt. 6, 11; da hätte er aber wohl בבתי לְעפרה gesagt.

103) Vgl. S. 23—26. 36 ff. 46 f. 53 ff. 58. 94 f. — Ob schon בית לְעפרה in V.

über die Städte seines heimathlichen Kreises. Von der Sünde, die es verursacht, hatte er nur andeutend und gelegentlich gesprochen

mit zu dem Städtekreise in V. 11—15 gehört, hängt davon ab, ob es עפרה im Stamme Benjamin ist oder nicht. Die Verschiedenheit des Namens entscheidet nicht gegen die Identität beider Namen, denn auch die Städtenamen שמיר und צנן hat der Prophet seinem Zwecke gemäss etwas abgeändert, und eine Abänderung von עפרה zu בית לְעַפרה war um so leichter, als mehrere Städtenamen bald בית vor sich haben, bald nicht (s. *Ges.* Thes. p. 193). Ist es = עפרה, so hat dieses der Prophet sehr passend abgeändert. עפרה erinnerte an *Staub,* schien dies zu bedeuten. Um diese scheinbare Bedeutung noch mehr hervor zu heben machte der Prophet ein Haus für den Staub, d. h. ein Haus, was für den Staub gehört, passe, wo es sich passt, sich in Staub zu wälzen, daraus. Er setzte בית vor den Namen, um auszudrücken, dass man innerhalb seiner Gränzen, bei sich zu Hause, ungesehen von den Heiden draussen, trauern solle, er sagte nicht בית עפרה, sondern בית לְ׳, um stärker hervorzuheben, dass ע׳ eine Stadt der Heimath, dass die Heimath der für das sich in Staub wälzen passende Ort sei, er verwandelt עָ zu עַ, weil nur so die Bedeutung *Staub* sich deutlich ergab und das Wortspiel mit dem folgenden עפר möglich war (עָפרה, fem. von עפר ist *hinnula*), er beliess die Endung הָ, um den Namen nicht zur Unkenntlichkeit zu verändern. Da der Prophet in V. 10 augenscheinlich nur den Gedanken ausdrücken will, dass man in der Heimath und nicht bei den feindlichen Nachbarn über das Unglück wehklagen solle (גת ist die Repräsentantinn aller heidnischen Nachbarstädte, zu ihr wegen 2 S. 1, 20 und weil ihr Name eine so passende Anspielung bot, gewählt, עפרה wird der scheinbaren Bedeutung seines Namens wegen, um diese noch schärfer hervortreten zu lassen, in בית לְעַפרה abgeändert, zur Repräsentantinn aller Städte der Heimath gemacht), so scheint es doch vorzuziehen, die Reihe der um Morescheth gelegenen Städte erst in V. 11 beginnen zu lassen und V. 10 zu V. 8 f. zu ziehen, wofür auch die Uebereinstimmung der Schlussworte von V. 10 mit V. 8, sowie der Umstand, dass in V. 10 noch von dem allgemeinen Unglück die Rede ist, spricht. Dann kann man gar Nichts dawider einwenden, dass בית לְעַפרה = עפרה in Benjamin ist. Damit erledigt sich das ob. S. 54 Not. 60 gegen die Identität von בית לְעַפרה mit עפרה Angeführte. — Rechnet man בית לְעַפרה mit zu den in V. 11 ff. genannten Städten, und man hat, dies zu thun, ein Recht, weil in V. 10 doch auch eine specielle Drohung für Beth Leaphra oder Ophra selbst liegt, so erhält man in V. 10—15 eine Zehnzahl von jüdischen Städten, die beabsichtigt zu sein scheint, um auszudrücken, dass alle jüdischen Städte vom Gerichte betroffen werden sollen (vgl. Stellen wie Jer. 1, 15. 9, 10 und ob. S. 36 f.). Dass neun von den zehn in V. 10 ff. genannten Städten der Niederung und ihrer nächsten Nähe angehören, entscheidet dagegen noch nicht, da der Pro-

(1, 5. 7. 13). Jetzt, nachdem die Gerichtsdrohung ihren Kreislauf
vollendet hat, geht er, von der Folge, der Wirkung zum Grunde, zur

phet in der Stelle leicht einen doppelten Zweck verfolgt haben kann: den,
den Gedanken auszudrücken, dass neben Jerusalem alle Städte des Landes
vom Gerichte betroffen werden müssen, und den, dass das Gericht alle Städte
seines heimathlichen Kreises treffen würde. Doch tritt der letztern Gedanke
in der Stelle allerdings viel klarer hervor. — Treffend beginnt der Prophet
in V. 11 mit der Aufforderung an Schaphir (s. ob. S. 36 f.) in Schandblöss
(בשת, nach dem Sprachgebrauche nicht *pudenda*, sondern *Schande*, als näher
Bestimmung zu עריה aufzufassen: *Blösse, die Schande ist;* vielleicht hat d
Prophet des Wohlklangs wegen nicht עריח בשת sagen wollen; vgl. übriger
Ps. 45, 5) in die Gefangenschaft zu ziehen. Darin besteht, wie man aus V.
und 16 sieht, hauptsächlich das Gericht, über alle in V. 11 ff. genannte Städ
und die Hauptstadt selbst. Der Prophet beginnt die Weissagung über sein
heimathlichen Städtekreis mit derselben Drohung, mit der er die Weissagu
über das ganze Volk begonnen (V. 11 steht in einer gewissen Beziehung
V. 8) und mit der er sie schliesst. V. 16 kehrt zu V. 11 und V. 8 zurüc
Was der Prophet den (meisten) einzelnen Städten weissagt, gilt mehr od
weniger allen und dem ganzen Lande; es sind nur Seiten, Momente des G
richtes die er ihnen widerfahren sieht, immer gerade diejenigen, die d
wirklichen oder scheinbaren Bedeutung ihrer Namen, die überall für die Wei
sagung bestimmend sind, entsprechen; in Beziehung auf diese Seiten und M
mente sind sie Repräsentanten aller Städte, des Ganzen. So wird in V. 10
im Grunde auch das Gericht über das Ganze nach allen seinen Moment
dargestellt. Die Aufforderung in V. 11 *a* ist, ebenso wie die in V. 10 *a* (s. o
S. 108), nur eine Form der Weissagung: Zieh (nur immer) vorüber = du wi
gewiss vorüberziehen; oder ich gebiete dir, will, dass du vorüberziehst (d
Prophet Gottes Repräsentant, vgl. Jer. 1, 10). — V. 11 *bα* entweder: *sic
herausgegangen ist die Bewohnerschaft Zaanans (Ausgangs)*, nämlich a
dieser ihrer Stadt, aus Furcht vor dem Feinde, d. h. sie muss sich seinetw
gen, der draussen umher streift, voll Angst innerhalb ihrer Mauern halt
(vgl. Jer. 6, 25); oder: (ziehe vorüber u. s. w.) *du, die nie ausgezogen*
(in das Exil; vgl. Jer. 48, 9. 11 f.) u. s. w. Wir müssen die erstere Au
fassung der zweiten vorziehen, weil bei ihr *bα* von *a* unabhängig wird (
haben in V. 10 ff. überall unabhängige Sätze), man bei jener יָצָאת erwart
sollte und das לֹא יצאה dem עברי nicht recht entspricht. Auch ziehen
Accente לֹא וגו' zu Hem. *b*. — Schwierig ist V. 11 *bβ*. Die einfachste E
klärung scheint zu sein: *Beth Haezels Jammer (der Jammer von Nebenha
wird auch (Judäern) seinen Stand (den Stand neben ihm,* אֵצֶל
nehmen, euch nicht gestatten, (als Flüchtlinge, vgl. Jer. 48, 45) neben ihm
weilen (לַעֲמֹד אֶצְלוֹ). Ihr werdet auf eurer Flucht (vgl. V. 15) bei B.

Ursache fortschreitend, zur genaueren Darlegung des Verderbens, zur weiteren Entwickelung der Rüge über; doch so, dass er an sie sogleich

stille stehen, verweilen wollen, aber der Jammer, in den der Feind, in ihm und rings um es hausend, es eben versenkt (vgl. V. 8), wird es euch unmöglich machen, dies zu thun, es wird also seinem Namen: Nebenhaus, Haus, das einem zur Seite ist, an dessen Seite man steht, stehen kann (vgl. Gen. 41, 3. 1 Kg. 13, 24 ff. u. a. Stt.) nicht entsprechen. Eine andere Auffassung: *Beth Haezels* (der *zur Seite*, d. h. *weiterhin* liegenden Stadt) *Jammer wird euch den Stillstand desselben* (des Unglücks; vgl. נגע in V. 8) nehmen, haben wir ob. S. 23 angedeutet. Gegen sie ist doch, dass in אצל nicht die Bedeutung *weiterhin* liegt. Eher könnte man erklären: *B. H.'s Jammer* (der Jammer von *Nebenhaus*) *wird euch sein* (des Unglücks) *Stehen, Stillstehen nehmen*, d. h. das Unheil wird nicht in der Nähe Beth Haezels (von Nebenhaus), neben demselben stehen bleiben, wie ihr geglaubt hattet und sein Name erwarten liess. Vgl. עמד in Stellen wie Gen. 19, 17. — V. 12 wohl: *Denn* (das Unglück Beth Haezels oder der drei in V. 11 genannten Städte hat in dem Maroths seinen Grund, weil in ihm zu Tage kommt, dass auch andere Städte von ihm betroffen werden, es ein allgemeines ist) *es windet sich* (hat Schmerzen wie eine Gebärerinn) *wegen des Guten* (entweder: das sie zu verlieren im Begriffe steht, oder: das sie schon verloren hat) *die Bewohnerschaft von Maroth* (*bitteren*; טוב, wie das Arab. zeigt, ursprünglich *süss, angenehm*); *denn* (das Unglück Maroths hat in dem der Hauptstadt seinen Grund; mit dem Haupte leiden auch die Glieder; mit Jerusalems Fall fallen alle Landstädte) *Böses ist herabgefahren vom Herrn* (V. 3; vielleicht Anspielung auf Gen. 19, 24) *dem Thore Jerusalems*. Das Böse in *b* steht dem Guten in *a* gegenüber; weil Jer. Böses empfangen, fürchtet M. sein Gutes zu verlieren, oder hat es dasselbe verloren. Der Prophet blickt zu dem Unglück Jerusalems, das er in V. 9 verkündet, zurück; dasselbe ist in V. 8—16 der Hauptgegenstand der Weissagung, den der Prophet auch in V. 11 ff. stets im Sinne hat. Auch in V. 14 *a* und V. 15 *b*, und gewissermaassen auch in V. 13 *b* und V. 14 *b*, kehrt Micha zu Jerusalem zurück. Ganz unrichtig findet *Hengstenberg*, Christol. II S. 360. III, S. 256, in V. 10—12 eine Schilderung des von Ort zu Ort bis nach Jerusalem fortschreitenden Gerichtes, wo man Jes. 10, 27 ff. zu vergleichen hätte. Dagegen entscheidet, dass Zenan, mit dem das Zaanan in V. 11 doch, wie kaum zu bezweifeln steht und daher auch von Allen angenommen wird, identisch ist, in der Niederung südwestlich von Jerusalem lag, wie denn auch Schaphir nicht wohl eine andere Stadt sein kann als das Schamir auf dem Gebirge Juda südwestlich von Jerusalem (s. ob. S. 47. 54. 55). Ob Beth Haezel = dem östlich von Jerusalem jenseits des Oelbergs gelegenen Azel ist, dessen Sach. 14, 5 gedacht wird, ist, wie auch *Hengstenberg* zugesteht, bei der bedeutenderen Verschiedenheit der Namen schon an und für sich

wieder Strafverkündigung anschliesst, ja dass er sie auch sogleich mit Strafdrohung für sie einführt und so mit Drohung umgiebt, so dass es scheint, als setzte er die Drohung in C. 1 nur fort, sie speciell auf eine einzelne Klasse von Israeliten anwendend. — Ein **Wehe** muss er ausrufen über jene Reichen und Mächtigen in Jerusalem — die Hauptsünder im Volke —, die, voll Habsucht, ihren ärmeren und schwächeren Mitisraeliten ihr ihnen vom Herrn selbst nach dem Gesetze angewiesenes Erbe rauben. Des Nachts auf ihren Lagern **sinnen** sie darauf, wie, durch welche Künste, sie am Besten das Besitzthum des Armen, nach dem sie lüstern sind, sich aneignen können, beim Morgengrauen schon führen sie voll ungeduldiger Gier, nach Nichts fragend, als ob sie die Macht dazu haben, und das göttliche Gesetz mit Füssen tretend,

zweifelhaft. V. 11 *a* und *ba* nöthigen uns, es vielmehr in der Niederung zu suchen, wo auch das unbekannte Maroth gelegen haben muss. Dass sich das erste כי in V. 12 auch bei unserer Auffassung der ganzen Stelle erklären lasse, haben wir so eben gezeigt. Vgl. mit ihm das לכן in V. 14 und s. ob. S. 40. Nur Beth Leaphra (Ophra, s. ob. S. 110 f.) lag nordöstlich von Jerusalem; warum aber diese Stadt in V. 10 genannt wird, darüber s. ob. S. 111. — Ueber V. 13 s. Beitrr. S. 256—58, über V. 14 s. ob. S. 24 ff.-35 ff. 47. — V. 15 *a*: *Noch ferner werde ich dir den Erben bringen Marescha's (Erbstadt* … *Einwohnerschaft.* Der Herr hatte Marescha schon bisher den Erben gebracht … in den Israeliten nämlich, die das früher den Canaitern gehörige unter Jos… eingenommen hatten; er will ihm nun den Erben noch ferner bringen, fortfahr… ihn ihm zu bringen, indem er ihm einen anderen Besitzer als den jetzig… bringt; Israel soll Marescha, das es unter Josua eingenommen, in den Besi… des Feindes übergehen lassen müssen. Der jetzigen Bewohnerschaft von … hatte der Herr eigentlich noch nicht den Erben gebracht; aber weil er i… seiner Bewohnerschaft in abstracto nur in der jetzigen bringen konnte, drück… der Prophet sich so, wie im Hem. aus. — *Israels* ***Ehre, Herrlichkeit*** si… seine, in Jerusalem wohnenden, Grossen; vgl. Jes. 5, 13. Sie sollen vor de… Feinde südwärts fliehen. So kehrt der Prophet auch zum Schlusse gewisse maassen wieder zu Zion zurück. — In dem Schlussverse, V. 16, redet d… Prophet (troz 2, 12 f. s. ob. S. 49) nicht das ganze israelitische Volk, sonder… weil der V. augenscheinlich nur Schlusvers der Strophe V. 8 ff. ist, die si… allein mit Juda beschäftigt, Judäa, die Mutter der Bewohner Jerusalems u… aller der in V. 10—15 genannten Städte, an; vgl. Jer. 10, 20. Man kön… auch an Zion denken; aber dies ist nur die Mutter seiner Bewohner und … Mutterstadt aller Landstädte, in V. 16 ist aber von den Bewohnern Jerusale… und aller Landstädte die Rede.

e es eben von Micha geschehen, so verbieten sie ihnen ein solches eissagen, was sie ein Schwätzen und ein Schimpfen nennen (V. 6). —

Unglück wird unter dem Bilde eines schwerlastenden, keinerlei Bewegung, geschweige denn ein sich ihm Entziehen, kein Aufrechtgehen gestattenden Jochs dargestellt. Die Worte: *und ihr geht nicht erhaben* characterisirt die reichen Unterdrücker als in der Gegenwart sehr stolz und hoffärthig. Sie gehen mit aufgerecktem Halse umher; vgl. Ps. 73, 6. Jes. 3, 16. In der Zeit des Gerichts werden sie gebückt gehen. Die Schlussworte von V. 3 leiten zu V. 4 über. Der erste Satz von V. 4 ist sicher nach Jes. 14, 4 und Hab. 2, 6 zu verstehen. Sie haben sich viel Feinde gemacht, daher werden sie in der Zeit der Noth (etwa mit Worten, wie die in Hab. 2, 6) verspottet; und dieser Spott trifft sie da mit Fug und Recht. Etwas hart ist der Uebergang von dem Spotte Anderer über sie in dem ersten Satze von V. 4 zu ihrem eigenen Jammern in dem zweiten. Man sollte denken die Spottenden seien auch die Jammernden. Ob nicht im Verse nur von einem spottenden Nachahmen der erbärmlichen Klagen der reichen Unterdrücker die Rede ist? Der Spott bestände dann in den nachgeahmten Klagen. Doch ist es sicherer, bei der gewöhnlichen Annahme zu bleiben. נהיה nicht Fem. von נהי. Abgesehen davon, dass ein solches Fem. nicht vorkommt, so müsste, sollte die Verbindung *die kläglichste Klage* bedeuten, der Plur. von נהיה stehen (vgl. שיר השירים und ähnliche Verbindungen), sondern: *actum est, es ist vorbei, aus* (s. Dan. 8, 27). נהי נהיה entweder: *die Klage: es ist aus* oder: *die Klage des Es ist aus* (נהי im stat. constr.). אמר וגו׳ entwickelt נהיה — ונהה: *was spricht nämlich.* Die liebevollen Patrioten klagen anscheinend über das Unglück bloss ihrer übrigen Volksgenossen, thun als wenn nur dies ihnen zu Herzen ginge; indem diese aber vorzüglich ihre Genossen sind, die es wie sie getrieben hatten, und sie unter dem Unglück des ganzen Volkes mit leiden, so äussern sie im Mitleid über dieses im Grunde nur Mitleid über sich selbst; was sie auch in Hem. *b* ausdrücklich zu verstehen geben (נשדנו geht dagegen auf das Volk). Sie bezeichnen Gott bloss durch er, nennen ihn nicht, weil sie ihm zürnen. Der Satz soll Vorwurf und Schmerz zugleich ausdrücken. Gott vertauscht das Erbe, nicht indem er ihnen ein anderes für dasselbe giebt, sondern indem er es Anderen giebt, es seinen Besitzer tauschen lässt. Hem. *b* ist Comm. zu חלק וגו׳. In *bα* liegt, wie es von ihnen stets weiter entfernt wird und sie ihm gleichsam nachsehen müssen; vgl. Deut. 28, 31. 32. שובב wie Jer. 31, 22. (3, 6. 8. 11); vgl. Ps. 10, 18. Sie sind selbstgerechte Frevler. — לכן in V. 5 ist coordinirt mit לכן in V. 3. Der durch die Schilderung in V. 1. 2 hervorgerufene heftige Unwille erfüllt immer noch die Seele des Propheten. Er weissagt den reichen Unterdrückeren Zweierlei: Erstens, dass sie die Güter, die sie jetzt besässen, beide, die unrechtmässig erworbenen und die ihnen ursprünglich angehörigen, verlieren, und zweitens,

Ein unbegreifliches Wort in israelitischem Munde! meint der Prophet auf ihre Reden, die er seinerseits ein Schwätzen nennt (V. 6), erwidernd. Billig sollten sie doch wissen, dass der Herr kein jähzornige Tyrann sei, sondern die Sünder lange geduldig trage, dass er Dinge wie das Gedrohte, nur ungern thue, dass er mit den Frommen gütig zu reden pflege (V. 7). Aber schon längst hätten sie ihn dazu gereizt als Feind wider sie aufzustehen, indem sie, dem Gesetze hohnsprechend die friedlichen Armen und Schwachen, die Wittwen und Weisen, beraubt und unterdrückt (V. 8. 9). Darum sollen sie nun in die Verbannung ziehen; denn das verheissene Land könne keine Stätte bleibender Ruhe für sie sein; von ihnen verunreinigt, werde es bald von den schwersten Wehen ergriffen werden (V. 10). — Ein Prophet, der ihnen Solches weissagt, ist ihnen freilich sehr unliebsam; ein gemeiner Lügenprophet, der ihnen Gegenstände sinnlicher Lust, welcher sie ergeben sind, verhiesse, der wäre ihr Mann (V. 11)[105].

dass sie in der Zeit, wo Israel zurückkehren und das Land aufs Neue unter den Gliedern des Volkes vertheilt werden würde, kein Erbtheil in ihm erhalten sollen. Erst werde ihr jetziger Besitz mit der Messschnur an die Feinde vertheilt (V. 4 $b\beta$ vgl. Am. 7, 17), dann, wenns später an eine neue Vertheilung des heiligen Landes unter das Volk Gottes gehen werde, kein Stück Landes für sie, als ihr Eigenthum mit der Messschnur vermessen werden. Das Letztere werde nicht geschehen, indem sie in der Strafgerichtszeit (oder auch auf dem Zuge aus dem Lande der Verbannung nach der Heimath Ez. 20, 38) hinweggerafft, überhaupt nicht in die neue Gemeinde des Herrn kommen würden. Sie werden die bessere Zeit nicht sehen. Der Prophet setzt hier das, was er in V. 12 f. verkündet, schon als Etwas, das gewiss eintreten werde, voraus. Wie kann auch der Verlust des Landes und das Leben der Verbannung für das Volk Gottes das Letzte sein; Rückkehr und Wiederinbesitznahme des Landes verstehen sich von selbst. In לך redet der Prophet in einem einzelnen reichen Unterdrücker, den er sich in seiner Lebhaftigkeit als Repräsentanten aller gegenüber, vor Augen stellt, einen jeden von ihnen an. Verkehrt meint *Ewald* (z. 3, 10), dass der Prophet hier und 3, 10 Sebna (Jes. 22, 16 ff.) vor Augen habe. V. 4 $b\beta$, wie auch die Worte חלק עמי ימיר in V. 4 erinnern an 1, 15 *a*.

105) Die richtige Erklärung des schwierigen V. 6 ist gewiss die: *Schwätzet nicht* (ihr stets nur tadelnden und Böses verkündenden Propheten), *schwätzen* (die eben gestraften und bedrohten reichen Unterdrücker); *sie sollen Solches* (wie das eben von Micha Ausgesprochene) *nicht schwätzen; die Schimpfreden*

Aber — zwar nun vor Allem und ganz vorzüglich zu drohen, das Gericht zu verkündigen hatte Micha, weil Israels Verderben in der

hören nicht auf. Die reichen Unterdrücker bezeichnen das Weissagen der Propheten absichtlich mit הטיף. Sie legen diesem Worte auch die Bedeutung *schwätzen* bei, die es leicht haben kann (הטיף *die Rede strömen lassen*). Euer Weissagen, meinen sie, ist ein Schwätzen. Der Prophet giebt ihnen ihren Spott zurück, indem er ihre eigene Rede ein Schwätzen nennt. Man könnte auch übersetzen: *weissaget nicht, weissagen sie.* Dann hätte Micha das Reden der Reichen ein Weissagen genannt, weil sie ὡς ἐξουσίαν ἔχοντες in Prophetenweise, mit einer Art Emphase gegen die Reden der Propheten auftraten. Wir ziehen jedoch die erstern Auffassung vor, weil doch die Worte der Reichen im V. nicht gerade prophetisch klingen. לא in Hem. *b* ist stärker als אל in Hem. *a*: Wir wollen nicht, dass ihr weissaget, sie sollen nicht u. s. w. (Verbot). יטיפון 3 Pers., weil sie untereinander reden. Sie sollen nicht weissagen (*a*), weil sie nämlich solche Dinge weissagen (*bα*); *bα* motivirt *a*. Diese Dinge sind ihnen so verhasst, dass sie sie nicht nennen. לא יסג eigentl.: *nicht weicht, lässt ab.* כלמות wie Jes. 50, 6. Man könnte mit Berufung auf V. 11 auch erklären wollen: *Weissaget nicht* (ihr stets tadelnden und Böses verkündenden Propheten), *sie sollen weissagen* (die nicht so verfahrenden Propheten — die falschen); *sie* (diese Letzteren) *weissagen nicht solche Dinge* u. s. w. Aber da dürfte in *a* kaum אתם und הם fehlen (vgl. Jer. 17, 18); von falschen Propheten ferner ist in dem Vorhergehenden keine Spur, sie würden hier also ganz plötzlich und unerwartet kommen; ebenso wenig nimmt endlich der Prophet auf solche in seiner zunächstfolgenden Entgegnung auf das in V. 6 von den Unterdrückern Geäusserte Rücksicht, V. 11 aber steht doch schon ziemlich fern von V. 6 und fordert wenigstens durchaus nicht, dass der Gegensatz zwischen den wahren und falschen Propheten schon vorher berührt worden. Es ist augenscheinlich, dass die vornehmen Unterdrücker einfach den (wahren) Propheten verbieten zu weissagen, Solches zu weissagen, wie ihnen eben Micha geweissagt, was sie als Beschimpfung ansehen. — האמור in V. 7 gewiss: *O über das Gesagte!* vgl. Jes. 29, 16: *o über euer Verkehren! O du, das du Haus Jakobs heisst* hätte האמור לך ב׳ י׳ heissen müssen, denn in der Bed. *heissen* wird אמר immer mit ל der Pers., die den Namen führt, verbunden. Nicht weil er auf jede Kleinigkeit gleich mit den grimmigsten Drohungen zufahrender Tyrann ist, wie sie vorauszusetzen scheinen, sondern weil sie seine grosse Geduld und Langmuth endlich ermüdet haben, droht der Herr und wird er bald strafen. Sie greifen die Propheten an, weil sie nicht glauben, dass sie von Gott gesandt seien, der Prophet sieht in ihrem Angriff seinen Gott angegriffen, denn dieser, nicht er hat gedroht. אלה weist zurück auf לאלה in V. 6. Der Prophet meint den Inhalt der Drohungen, die gedrohten Strafen; der Herr

Gegenwart so gross ist; jedoch nicht, wie die tyrannischen Grossen wähnen und ihm vorwerfen (V. 6), b l o s s n u r z u d r o h e n hat er,

pflegt nicht solche Strafe zu senden, sendet sie nicht gern (vgl. Klagl. 3, 33), er pflegt vielmehr Gutes zu senden und sendet viel lieber Solches. Die Strafen und Drohungen sind vielmehr ihr eigenes Werk; sie haben sie sich selbst zugezogen. Nur rechtschaffen brauchten sie zu handeln und sie würden erfahren, wie gütig der Herr ist. — V. 8 f. entwickeln nun den wahren, wirklichen Grund, aus dem der Prophet gedroht, nachdem V. 7 gezeigt, aus welchem er nicht gedroht. Nicht in Gott, wo ihr ihn suchet (V. 6), sondern in euch (V. 8 f.) liegt der Grund der euch so missfallendem prophetischen Rügen und Drohungen. Die oben gegebene Erklärung von V. 8 *aα* ist wohl die richtige. Sie entspricht dem Zusammenhang (V. 8 *aα* steht trefflich V. 7 *b* gegenüber), dem Sprachgebrauch (קוֹמֵם ist stets transitiv: *aufstehen machen, aufrichten*) und für sie lässt sich die Parallele Jes. 63, 10 vgl. Klagl. 2, 4 f. anführen. Die mangelnden Suffixe ergänzen sich leicht aus V. 7 *b*. וְ adversativ. אֶתְמוּל *gestern* schon, nicht erst heute, längst; vgl. Jes. 30, 33. Eine sehr lange Zeit hat also Israel schon gesündigt, gleichwohl hat der Herr, obgleich ihm lange schon feind, es doch bis jetzt nicht bestraft. Man kann auch erklären: *aber jüngst, vor kurzem,* nachdem er lange ihrem Treiben geduldig mit zugesehen. Und diese Erklärung ist vielleicht besser, weil einfacher. עַמִּי vgl. בֵּית יַעֲקֹב in V. 7, weil sie als die Repräsentanten des Volkes gewissermaassen dieses selbst sind. V. 8 *aβb* und V. 9 sagt, wodurch sie den Herrn gereizt, als Feind gegen sie aufzustehen. V. 8 redet kaum von eigentlicher Räuberei (vgl. Hos. 6, 9. 7, 1.), sondern davon, dass sie ihren armen sich Nichts versehenden Schuldnern auf offener Strasse, um sich bezahlt zu machen, das Oberkleid ausziehen. שׁוּבֵי מִלְחָמָה *abgewandt vom Kriege, ihm abgeneigt, friedlich gesinnt* (vgl. Ps. 120, 7). נְשֵׁי: *arme, schwache Weiber* (Wittwen). עַמִּי: das mir gehört, das verletzend man mich verletzt (Sach. 2, 12), dessen ich mich annehme; vgl. Jes. 3, 12. הֲדָרִי die ich ihnen geschenkt, die mir gehört; ihr beraubet mich. לְעוֹלָם Ex. 22, 25. — In V. 10 kehrt der Prophet zur Strafdrohung in V. 3—5 zurück, sie, nachdem er gegen ihre Einrede erwiesen, dass sie in i h r e n S ü n d e n ihren Grund hat, wiederholend und bestätigend. Dadurch rundet er ab. Die Schilderung in V. 8. 9 hat seinen Zorn aufs Neue erregt, daher die Form in V. 10 *aα*; vgl. 2 S. 13, 15. V. 10 *aα* ruht auf 1, 8. 16 vgl. 11. Das Exil ist die Hauptstrafe, die eigentliche Strafe, die sie trifft. V. 10 *aβ* ist man versucht zu erklären: *denn nicht Dies* (dieses Thun, das in V. 8 f. gerügte) *ist die Ruhe* (das ruhige Wohnen im verheissenen Lande), d. h. nicht darin besteht, nicht dies kann sie bewirken oder erhalten. Ein Thun i s t selbst die Ruhe, weil es sie unumgänglich nothwendig bedingt, sie in und mit ihm schon gegeben ist. Dann wäre Jes. 28, 12 zu vergleichen: *Der zu ihnen sprach: Das ist die Ruhe:*

sondern er hat auch zu verheissen. Auch er seinerseits hat Verheissungen auszusprechen; er hat ebensowohl Gutes zu verkündigen,

gebet Ruhe dem Ermatteten. Und in der That spricht für diese Auffassung die eben angeführte jesajanische Stelle und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden so stark, dass wir sie der ob. S. 118 angedeuteten fast vorziehen möchten. Ginge זאת auf das verheissene Land, so müsste man sich den Propheten auf dasselbe hindeutend denken: *nicht dieses* Land hier. מנוחה stände dann wie Ps. 132, 14. Sach. 9, 1. Es ist nicht zu läugnen, dass für die letztere Auffassung Hem. *b* spricht; denn in ihm ist, wie טמאה deutlich zu erkennen giebt, gewiss vom Lande die Rede. Folgt man der ersteren Auffassung, so muss man Hem. *b*, da in ihm kaum plötzlich vom Lande die Rede sein kann (*um der Unreinheit willen wird es zerstören* oder *kreisen*), erklären: *um der Unreinheit* (des Landes) *willen, die verdirbt* (Jes. 13, 5. 32, 7), *und zwar ein gewaltiges Verderben* (nämlich: steht auf und gehet); wo dann freilich die Verbindung von Hem. *b* mit *aα* nach dem dazwischen getretenen כי וגו׳ etwas hart ist. Folgt man der letzteren Auffassung, so hat man die Wahl zwischen der ob. S. 118 angedeuteten Erklärung (bei ihr steht חִבֵּל wie Cant. 8, 5, חִבְּלָה wie חֵבֶל Jes. 66, 7 und נמרץ in der Bedeutung *schwer, heftig krank*, und wird das verunreinigte Land nach Lev. 18, 25. 28 zugleich als schwer leidend und als seine Bewohner auszustossen suchend dargestellt) und den Erklärungen: *um der* (seiner) *Unreinigkeit willen wird es verderben* u. s. w. oder *um der Unr. willen, die verdirbt* u. s. w. Das Verderben muss in dem הקיא Lev. 18, 25. 28 bestehen. — V. 11 gehört noch nothwendig zu der Strophe V. 6 ff. In ihm kehrt der Prophet zu V. 6 zurück und er erst rundet völlig ab. Die neue Drohung weckt bei dem Propheten von Neuem den Gedanken an das, was die reichen Unterdrücker auf solche Drohungen, wie die in V. 10, zu sagen pflegen. Solche Drohungen, denkt er, sind ihnen freilich sehr unliebsam und die sie ausstossenden Propheten sind nicht ihre Leute; ihre Leute sind die Lügenpropheten, die ihnen Gegenstände gemeiner Sinnenlust, der sie sehr ergeben sind, verheissen; wenn solch ein Mensch käme, den würden sie gern hören. Offenbar sollen die tyrannischen Grossen in den beissenden Worten אטיף — ולשכר als Schwelger bezeichnet werden (vgl. Jes. 5, 11 mit 8). Man hat sich unter dem איש entweder einen gemeinen Wahrsager zu denken, der den Grossen verheisst, dass der Wein gerathen werde, Etwas, was ihnen sehr am Herzen liegt, oder einen falschen Propheten, der ihnen mit Verheissungen, wie die in Lev. 26, 4 f. 10. Deut. 28, 4. 11 f. Joel 2, 24 ff. 4, 18 ff., ungeachtet sie Leuten, wie sie, gar nicht galten, dieselben schnöde missbrauchend, schmeichelt: Es habe keine Noth; der Herr sei mit ihrer Gesetzeserfüllung (s. 6, 6 f.) sehr wohl zufrieden; er werde ihnen daher die im Gesetze für Wohlverhalten zugesagten irdischen Güter in reicher Fülle geben. Dann stehen Wein und starkes Getränk beispielsweise,

wie die Lügenpropheten Solches verkündigen. Allein freilich weder bloss solche Dinge kann er verheissen, wie die sind, welche diese verheissen, noch betreffen seine Verheissungen die Gegenwart und nächste Zukunft. Es giebt für Israel weder ein bloss sinnliches, irdisches Heil, noch hat es zunächst irgend welch' ein Heil zu erwarten. In die Gefangenschaft muss es bald und in die Zerstreuung. Aber diese sind nicht das Ende. Israels Zukunft endet nicht in Nacht. Untergang kann nicht sein Loos sein. So gewiss, wie das Gericht der Verbannung und Zerstreuung kommen wird, so gewiss wird es auch wieder aufgehoben werden. Das israelitische Volk, die zehn Stämme und Juda, d. h. alle diejenigen Glieder desselben, welche das Gericht überleben werden (die Verheissung hebt nämlich die Drohung nicht auf, nur durch das Gericht geht es zum Heile und im Gerichte werden die meisten der jetzt Lebenden fallen), aber diese auch alle, werden vom Herrn aus der Zerstreuung wieder gesammelt werden und, weil während der Zeit und in dem Lande ihrer Gefangenschaft wunderbar vermehrt, nach vollendeter Sammlung eine nicht zu zählende Menschenmenge bilden (V. 12). Und die gesammelten zahllosen Schaaren dringen, unter der Anführung eines neuen alle Hindernisse der Befreiung mit gewaltiger Kraft für sie aus dem Wege räumenden Moses und, wie einst in der Vorzeit, den Herrn selbst an der Spitze, mit unwiderstehlicher Gewalt aus ihrem bisherigen Gefängnisse (V. 13)[106]).

* * * *

Doch noch hat der Prophet seine durch die eben gegebene Verheissung (und fast auch durch die ihr vorangehende Vertheidigung

gewählt mit Rücksicht auf die Trunkliebe der Grossen. Wir geben der letzteren Auffassung unbedingt den Vorzug. העם הזה, weil die Grossen das Volk repräsentiren und es κ. ἐ. sind.

106) Vor Allem sind zwei sehr verkehrte Auffassungen dieser Stelle zu beseitigen. Zuerst die, dass sie eine Drohung enthalte, die Drohung, dass sich die Israeliten vor dem Feinde massenweise in die Festungen zusammendrängen (Jer. 8, 14) und aus ihnen vom Herrn durch ihn ins Exil geführt werden würden. V. 12 und 13 können nur eine Verheissung und keine Drohung, wie die angeführte, aussprechen. Sehr Vieles fordert Jenes gebieterisch und verbietet Dieses entschieden. Die Stellung der VV. am Schlusse des ersten Theils des Buches (s. darüber später), ihr offenbar gegensätzliches Verhältniss zu 1, 8. 16. 11, überhaupt zu den vorhergehenden Drohungen (ויעברו scheint

seiner Strafverkündigung gegen die Einwürfe der Bedrohten) unterbrochene Rüge und Drohung nicht vollendet. Eben nur unterbrochen

fast auf עברי in 1, 11 zurückzudeuten, und die ganze Stelle entspricht besonders 1, 16 aufs Treffendste), die grosse Aehnlichkeit von V. 12 mit 4, 6. 7., der ganze V. 12, der augenscheinlich von der Versammlung Israels auf einen Punkt hin redet, das יעקב כלך (ganz Jakob kann doch kaum sich in die Festungen versammeln), das שארית, was die Gerichte deutlich als vergangen setzt (doch konnte das israelitische Volk in Hiskia's ersten Jahren allenfalls als Rest bezeichnet werden), V. 13 *aβ* (werden die Israeliten aus den Festungen in die Gefangenschaft geführt, so sind die Festungen erobert, dann aber brauchen ihre Thore nicht durchbrochen zu werden) und noch Anderes. Nicht besser als mit der Ansicht, dass V. 12 und 13 Drohungen enthalten, steht es mit der, dass sie eine Probe von den Verheissungen der falschen Propheten geben, eine Ansicht, die noch *Ewald* aufgestellt hat, nur dass er meint, der Prophet habe die Stelle, die der Zusammenhang nicht nothwendig verlange und die jetzt den Strophenbau störe, als ein Beispiel von den Verheissungen der Lügenpropheten an den Rand geschrieben, und von diesem sei sie später durch eine andere Hand in den Text selbst gekommen. Diese Meinung fällt mit der falschen Auslegung, auf die sie sich stützt. V. 12 redet nämlich nicht, wie *Ew.* dafür hält, von der Vereinigung der beiden Theile Israels zu einer grossen Heerde und V. 13 nicht von auswärtigen Eroberungen, die diese überaus zahlreiche Heerde, sich in ihren alten Gränzen nicht mehr halten könnend, unter der Anführung eines grossen Helden machen werde. (Sie soll, meint *Ew.*, unter seiner Anführung aus einer eroberten Stadt in die andere dringen, von Jehova geführt). אסף אאסף und קבץ אקבץ führen auf Zerstreuung Israels, nicht bloss auf Trennung seiner beiden Theile, V. 12 will überhaupt nach 4, 6. 7 ausgelegt sein, עלה in V. 13 *αα* ist das sollemne Wort vom Herausziehen aus dem Lande der Gefangenschaft (s. z. B. Hos. 2, 2. 17. Jes. 11, 16), weil Aegypten dessen Typus ist und dies niedriger lag als Canaan (s. Ex. 1, 10..12, 38. 13, 18. Mich. 6, 4), V. 13 *aβ* stellt deutlich Israel als in einer Stadt eingeschlossen, gefangen dar (es ist nur von einem Thore in den Worten die Rede, das erbrochen wird und durch das die es Erbrechenden herausziehen), V. 13 *b* weist auf Ex. 13, 21 zurück. Hos. 2, 2 spricht nicht für *Ewalds* Ansicht, denn auch dort ist von der Rückkehr aus der Gefangenschaft die Rede; s. *Hengstenberg*, Christol. III, S. 58 ff. und *meinen* Comm. z. Obadja S. 44 f. Redet aber nun V. 12 f. von der Rückkehr aus dem Exil, so kann die Stelle unmöglich von Micha den Lügenpropheten in den Mund gelegt sein. Denn Verkündigung der Rückkehr aus dem Exil setzt Verkündigung des Exils voraus, dies zu verkündigen fiel den falschen Propheten aber gewiss nicht ein. Ueberhaupt ist es aus den schon oben dafür, dass V. 12 f. Verheissung enthalte, angegebenen Gründen klar, dass diese

hat er sie durch dieselben, nicht geschlossen, oder er hat sie mit ih
doch nur vorläufig geschlossen. Noch hat er die verschiedenen Kla

VV. von Micha herrührende Verheissungen zu ihrem Inhalte haben s
sen. Die Stelle ist das nothwendige in 2, 5 schon vorausgesetzte (s. ob. S. 1
Schlussglied in C. 1. 2 und das vollkommene Gegenbild der Drohungen in
1—2, 11. Der schroffe Uebergang zu der Verheissung ist ächt mich
nisch (vgl. 4, 1 ff. mit 3, 12 und ausserdem Hos. 2, 1. 2 mit 1, 4 ff.). U
rigens findet ein tieferliegender Zusammenhang mit allem Vorhergehenden
bes. mit der Strophe in 2, 6—11 Statt (s. ob. den Text). Gar nichts will
Einwand besagen, dass sie den Strophenbau stört. Sie bildet eine Stro
für sich, was sie troz ihrer Kleinheit wegen ihres gewaltigen Inhalts w
konnte. Es kann nichts Verkehrteres geben als 2, 11 mit *Ewald* zu der Stro
in 4, 1—4 ziehen. Die Strophen in C. 3 bestehen alle nur aus 4 VV.,
ואמר und שמעו fängt augenscheinlich eine neue Strophe an (auch die dr
Strophe in C. 3 fängt mit שמעו an). 2, 11 gehört wesentlich noch zur Stro
in 2, 6—10 als ihr Schlussvers (s. ob. S. 121). — Der Nachdruck in V.
liegt auf dem Versammeln; deshalb der Inf. absolut. vor dem Verb.
Auf das Versammeln gerade wird aber der Nachdruck gelegt, weil der V.
Gegensatze steht zu allem Vorhergehenden, das wesentlich von Gefang
führung spricht (die Rügen und die Verantwortung des Propheten in C
1—11 sind untergeordnet), mit der nothwendig Zerstreuung verbunden
Jakob und Israel sind, trozdem dass in 1, 6. 7 nicht von der Wegführu
der zehn Stämme die Rede ist, ebenso, wie in 1, 5 *a*, Gesammtisrael: Die
bewegen sich im Gegensatz zu der ganzen vorhergehenden Drohung; es
gewiss nicht im Sinne des Propheten die zehn Stämme auszuschliessen;
1, 6. 7 Wegführung derselben voraussetzen kann, zeigt 3, 12 vgln. mit
8—16. 2, 10. כֻּלָּךְ ganz Israel ohne Ausnahme; auch nicht ein verspre
tes Glied desselben soll zurückbleiben. Doch folgt daraus, dass Alle aus
Verbannung geführt werden, noch nicht, dass Alle auch nach Canaan ko
men. Zwischen dem Lande der Verbannung und Canaan liegt die Wüste,
der das zweite Mal ebenso Viele fallen werden, wie das erste. S. Ez.
35 ff. שארית nämlich den Rest; nothwendige nähere Bestimmung zu d
ersten Gliede, besonders כֻּלָּךְ. Nicht alle Jetztlebenden sollen zurückgefü
werden; sehr Viele von ihnen werden in der Gerichtszeit umkommen. Mi
deutet hier an, was Jesaja in Jes. 10, 21 f. mit grossem Nachdruck gelte
macht. Wir würden in dem בצרה von *aγ* die Stadt *Bosra* finden, weil d
Wort sonst immer der Name derselben ist, liesse es sich nur erweisen, d
B. durch Heerdenreichthum so ausgezeichnet gewesen, dass eine zahlreic
Heerde eine Heerde B.'s genannt werden konnte. Aber aus Jes. 34, 6 fo
Heerdenreichthum B.'s gar nicht, das edomitische Bozra ist nicht — den
Auranitis in einer für Viehzucht sehr günstigen Gegend gelegenes Best

von Sündern nicht besonders bestraft und bedroht; noch hat er nicht bestimmt ausgesprochen, wer die Unterdrücker seien, und ihr Thun am Volke nicht in seiner g a n z e n empörenden Grellheit geschildert; noch hat er das verderbliche Treiben der volksverführenden und schädlichen Lügenpropheten, auf deren Dasein und Wirken er unmittelbar vor der

sondern = dem heutigen Busaireh in Dschebal (s. *Winer* Reallex. unter *Bosra*) und das moabitische Bozra, von dem sich nach 2 Kg. 3, 4 etwa Heerdenreichthum prädiciren liesse, würde בצרה, wenn Namen einer Stadt, kaum sein können, weil dies B., nur einmal, Jer. 48, 24, vorkommend, doch ein ziemlich unbedeutender Ort gewesen sein muss, dessen Nennung hier sehr auffällig wäre. Dazu kommt, dass *a* zunächst und vorzüglich von Sammlung und von Zahlreichheit nur als von einer nebensächlichen Folge derselben redet, und dass das folgende הדברו, wenn auch nicht mit בצרה parallel (*ba* enthält nicht eine zweite mit dem כצאן בצרה parallele und zu *a* zu ziehende Vergleichung, sondern ist mit den Accenten zu *b* zu ziehen), doch eine appellativische Bedeutung für בצרה nahe legt, die schon der Chald., der חוטרא übersetzt, ein Wort, womit Onk. Num. 32, 16 גדרה wiedergiebt, und die Vulg., die ovile hat, in ihm fanden. Es ist *Hürde,* entweder weil diese das Vieh *abschneidet, trennt,* oder weil sie, gegen etwaige Räuber mit gewissen Befestigungen versehen (vgl. 2 Kg. 17, 9. 18, 8. 2 Chr. 26, 10), einen Art Festung war. Insofern der Begriff der Zahlreichheit im Gliede das consequens ist, an das man unwillkührlich denken muss, leitet dasselbe zu Hem. *b* über, wo die Zahlreichheit ausdrücklich hervorgehoben wird. Dass die zur Zurückführung gesammelten Israeliten so überaus zahlreich sind, ist allerdings zunächst eine Folge der Sammlung; aber diese an und für sich hätte ihre Zahlreichheit doch nicht hervorbringen können, wären nicht die Israeliten in ihrer Zerstreuung schon zahlreich gewesen; dies aber können sie nur gewesen sein durch vorangehende V e r m e h r u n g. Diese, das Gegenbild der Vermehrung in Aegypten (Ex. 1, 7. 12), setzt *b* voraus. — V. 13 redet von der B e f r e i u n g der Gesammelten aus dem Gefängnisse des Exils (vgl. Ex. 20, 2. Mich. 6, 4 und Stellen wie Jes. 42, 7 und 14, 17). הפרץ nicht *Jehova,* von dem in *b* die Rede, nicht: es wird für sie vor ihnen her durchbrochen, alle Hindernisse der Befreiung für sie vor ihnen her aus dem Wege geräumt, so dass an keinen bestimmten פ zu denken wäre, sondern ein zweiter Moses, der wie der erste durch grosse wunderbare Machtäusserungen alle Hindernisse der Befreiung kräftig aus dem Wege räumt (vgl. Hos. 2, 2). Ueber עלה s. ob. S. 123. *Sie brechen durch* unwiderstehlich in Folge davon. שער das Thor des Gefängnisses; s. Jes. 14, 17. vgln. mit Ez. 46, 12. Nah. 3, 13. Doch denkt der Prophet wohl zugleich an eine Stadt als Gefängniss und an ihr Thor als dessen Thür; s. 4, 10. Mit *b* vgl. Ex. 13, 21 und Jes. 52, 12.

Verheissung hingewiesen hatte, nicht näher dargelegt, ihnen für dasselbe nicht das Gericht verkündigt und seinen Geist und sein (angefochtenes) Wirken nicht ihrem Geiste und Wirken entgegengesetzt, noch hat er endlich nicht von dem ganzen grundbösen und gemeinen Wesen und Handeln aller leitenden Stände des Volks in kürzester Zusammenfassung und eigentlichstem Ausdruck geredet und das schon früher angedeutete Schicksal der Hauptstadt als die nothwendige Frucht von ihm in schärfster Bestimmtheit und Klarheit geweissagt. Und eben weil Micha so noch viel Bestrafung und Bedrohung auf dem Herzen hat, weil Beide noch nicht erschöpft und vollkommen entfaltet und auseinandergelegt, Beide noch nicht zu ihrer klarsten Bestimmtheit und schärfsten Spitze gelangt sind, kann auch die begonnene Verheissung noch nicht weiter entwickelt werden, sondern muss einstweilen, bis der Rüge und Drohung ein volles Genüge geschehen ist, bei dem gegensätzlich kurz dargelegten einen Momente des Heiles stehen bleiben. Wie denn der Prophet zu solcher Entwickelung auch schon darum nicht wohl schreiten kann, weil sich die Heilsverheissung bei ihm in engem Anschlusse und genauem Gegensatze zur unmittelbar vorangehenden Drohung zu bewegen pflegt, und diese also erst weiter zu entwickeln, das Moment derselben, welchem ein weiteres Moment der Heilsverheissung gegensätzlich entspricht, erst in seiner formellen Vollendung, seiner ganzen Bestimmtheit darzulegen ist, ehe dieses Letztere dargelegt werden kann[107]. Um nun zunächst Rüge und Drohung in aller Weise zu vollenden und dann der Entwickelung der Heilsverheissung sich ganz hinzugeben, hebt der Prophet seine Rede von Neuem an. — Und zwar sind es nun zuerst dieselben reichen und mächtigen Unterdrücker der Armen, mit denen er vorher zu thun gehabt hatte, welche seine Rüge und Drohung trifft, nur dass sie hi

107) Die Drohung gegen die Hauptstadt in 1, 9. 11 ist zu weit entfernt und zu unbestimmt gehalten, als dass sich schon an 2, 12 f. eine Verheissung, wie die in 4, 1 ff., knüpfen könnte. Eine solche kann nur unmittelbar nach einer Drohung, wie die in 3, 12, ausgesprochen werden. Nach 2, 11 konnte nur das Moment der Verheissung dargelegt werden, welches im Gegensatze steht zu dem wesentlichsten, am öftersten geltend gemachten und bestimmtesten dargelegten Momente der Drohung in C. 1 und 2. Dies ist aber unstreitig die Wegführung ins Exil (s. 1, 8. 11. 16. 2, 4. 5. 10).

ganz bestimmt als die das Richteramt bekleidenden Häupter und Fürsten des Volkes bezeichnet werden, und bestraft und bedroht er sie demnach auch für Dasselbe, wofür er sie früher bestraft und bedroht hat, nur dass er hier ihr Thun an dem armen Volke Gottes in seiner **ganzen** Grellheit schildert, in der Strafdrohung gegen sie dagegen sich auf die früheren zurückweisend allgemeiner hält. Er fragt sie, ob es nicht gerade **ihnen** als Richtern obliege, das Recht zu kennen (V. 1), sie, die, darin sich als Feinde des Guten und Liebhaber der Bosheit zeigend, das arme Volk Gottes fressen, ihm in ihrer unersättlichen Habsucht grausam Alles, auch das zur Erhaltung des Lebens unumgänglich Nothwendige, und damit das Leben selbst, rauben, und dadurch kund geben, dass sie vom Rechte Nichts wissen (V. 2. 3). — Uebereinstimmend mit ihren bösen Thaten werde, mit dieser Strafverkündigung schliesst er, tief entrüstet über ihre unmenschliche Grausamkeit, seine Rede, der Herr sie, wenn sie in der früher verkündeten und sicher kommenden Zeit der Noth zu ihm schreien würden, sie weder hören noch sehen wollen (V. 4)[108].

108) Indem der Prophet die durch die Verheissung in 2, 12 f. (und gewissermaassen auch schon durch die apologetische Strophe in 2, 6—11) unterbrochene Rüge und Drohung und, da seine Aufgabe zunächst noch ganz die ist, zu rügen und zu drohen, da Rüge und Drohung zunächst noch ganz den Inhalt seiner Rede zu bilden hat (s. ob. den Text), mit ihr seine Rede selbst von Neuem anheben will, leitet er sie durch ואמר *und da, hierauf sagte ich, und ich sagte ferner* ein. Dies ואמר, besonders durch die Unterbrechung der Rüge und Drohung durch die Verheissung in 2, 12 f. hervorgerufen, bezeichnet C. 1, 2—2, 13 als den Anfang des Redens, als das erste Reden des Propheten und C. 3, 1 ff. als die Fortsetzung desselben, die Fortsetzung der Rede in C. 1 und 2, so dass C. 1—3, 1 ff. (C. 1—5) nur **eine** Rede enthält. Man hat nach 2, 13 gleichsam ein *Fortsetzung folgt* zu denken und liest in C. 3, 1 ff. diese Fortsetzung. Man denke sich nach 1, 1 und vor 1, 2 das ויאמר, das Am. 1, 2 nach Am. 1, 1 eröffnet, und setze ואמר in ויאמר um, so sieht man ganz deutlich, wie C. 1 und 2 den Anfang und C. 3—5 die Fortsetzung der michäanischen Rede bilden. ואמר, weil in 2, 6 die wahren Propheten **auf Micha's Veranlassung** von den mächtigen Unterdrückern mit Vorwürfen überhäuft werden und darum auch **er in ihnen** angegriffen wird. Dadurch nimmt die Rede eine subjective Wendung. Auch in 2, 11 denkt der Prophet auch an sich als wahren Propheten und in 3, 8 stellt er ausdrücklich den wahren Propheten **in seiner Person** den falschen entgegen. — Die

Von ihnen, den Fressern des Volkes Gottes, wendet Micha s
zur Verkündigung des göttlichen Urtheilsspruches über die — von i

ersten, die der Prophet in der Fortsetzung seiner Rede zu bestrafen un
bedrohen hat, sind nothwendig Dieselben, die er im Anfange derselben bes
und bedroht hat, die mächtigen Unterdrücker. Einmal sind sie nämlich
Hauptsünder im Volke, die Sünder in ihm *κ. ἐ.*, die daher da, wo ge
und gedroht wird, immer zuerst zu bestrafen und zu bedrohen sind; so
aber muss die Fortsetzung in 3—5 an den Anfang in 1—2 wieder anknüp
dieser aber (s. 2, 1—11 und besonders 2, 1—5) enthielt Rüge und Drol
allein gegen sie (weshalb auch 3, 1—4 bes. auf 2, 1—5 zurückweist, an d
Strophe sich zunächst anschliesst). Micha wiederholt diese Rüge und Droh
weil gerade die Sünden der Ungerechtigkeit öfter gerügt und verhärtete
gerechte Richter öfter bestraft und bedroht werden müssen. Er bedroht
mächtigen Unterdrücker jedoch jetzt so, dass er sie genauer als die Häu
und Fürsten des Volks bezeichnet, weil diese ihre Stellung und Würde
Sünde als viel grösser, als erst in ihrem vollen Lichte erscheinen lässt,
dass er ihre Sünden zwar bildlich, aber noch viel greller schildert als fr
Die Häupter und Fürsten Israels sind, wie man aus 1 *b* (2. 3.) 9 und be
ders dem ersten Gliede von V. 10 sieht, seine (theils priesterlichen, t
nicht priesterlichen, s. Deut. 17, 8 ff. 21, 5. 2 Chr. 19, 8. 11) Richter.
sie hören sollen, ist zunächst eine Frage. Die das Richteramt bekleide
Häupter und Fürsten Israels sollten doch billig das Recht kennen. Kennen
es nicht, wer soll es denn kennen. Eben weil sie Richter sind, sollte
es kennen. Das Recht, die Heiligkeit seines Urhebers, die Herrlichkeit s
Wesens, die Nothwendigkeit seiner Uebung, die Frucht seiner Beobach
und Verletzung, kennt der nicht, der es nicht übt und so nicht anerk
Indem sie Thaten thun, die zum Rechte im schneidendsten Widerspruche st
durch die es mit Füssen getreten wird, scheinen sie aber selbst nicht ei
ein blosses äusserliches, todtes Wissen vom Rechte zu haben, geradezu *ἄν*
zu sein — sie, die Richter! — V. 2 und 3 entwickeln in Form einer
position zu 1 *a* (in den Partizipien liegt die dritte Pers. und mit Recht g
sie in V. 3 in Relativsätze über) das Thun derselben, worin sie zeigen,
sie das Recht nicht kennen, und was M. zu der Frage in 1 *b* veranlasst:
tet ihr das Volk schindenden und fressenden Richter, die ihr durch so
Thun beweiset, dass euch nicht die mindeste Kenntniss vom Rechte beiw
nicht das Recht kennen? euch u. s. w., muss man fragen u. s. w., ihr u.
solltet doch u. s. w. V. 2 *b* erklärt, worin ihr Hass des Guten u. s. w.
steht. Das Gute ist das Recht üben (vgl. 6, 8). Der abstracte, allgem
Ausdruck, ihr Thun noch schärfer als Sünde hervorzustellen (vgl. 4 *b β*.
5, 15. 14. Jes. 1, 16. 17). Ihr Thun ist vom Bösen. Sie hassen förm
das Gute. רעה (das vom Regelrechten abweichende Ketib ist gewiss i

nach Dasein und Treiben schon früher berührten — sie in ihrem Thun stärkenden und also mit ihnen verbündeten falschen Propheten, die Verführer des Volkes Gottes (V. 5 *a*), welche ihm durch ihre lügenhaften Friedensverheissungen selbst tiefe Wunden schlagen und, fürs Brot weissagend, ihre Weissagungen danach einrichten, ob Jemand ihren Mund füllt oder nicht (V. 5 *b*). — Ob solchem ihrem Treiben werde die Nacht des Unglücks über sie kommen und, eine Nacht für ihr vermeintliches Seherauge — denn die eigene Noth, das Bewusstsein früher eitel Lüge geweissagt zu haben und der völlige Mangel an Lust, sie zu hören, bei dem sich nun betrogen findenden Volke, werde es ihnen da gänzlich verbieten, zu weissagen —, all ihrem Sehen und Wahrsagen ein Ende machen, so dass sie in tiefster Schande und

wie Hos. 10, 15. Jer. 2, 19. 4, 18. 7, 12 u. o. גזלי stellt sie als Räuber dar (vgl. 2, 1 und 2, 8. 9). Die Objecte ihres Thuns werden in 2 *b* nur durch das Suff. bezeichnet, weil, wer sie sind, sich aus 1 *b* ergiebt, und sie auch schon in 2, 8 f. genannt waren. Hem. *b* und V. 3 drücken die gänzliche, völlige Beraubung aus, die das Fortleben rein unmöglich macht. Indem die Armen, von den Richtern aller Subsistenzmittel beraubt, elendiglich umkommen müssen, werden sie von ihnen in Wahrheit mit Haut und Haaren gefressen (weil man Fleisch nicht roh isst, zuvor gekocht). Die Richter sind nicht zufrieden mit dem Eigenthum der Armen (d. h. dem Theile desselben, dessen Wegnahme es den Armen noch nicht unmöglich macht, zu leben), sondern machen sich, voll unersättlicher Raubsucht, auch an ihre Haut, ihr Fleisch u. s. w. (d. h. u. s. w.). — Da die Apposition zu 1 *a* in 2. 3 auf die Frage in 1 *b* folgt und zu einer längeren, förmlichen Schilderung wird, so lässt M. auf sie nicht ein: aber ihr kennt es nicht, indem ihr u. s. w. und dann erst Strafverkündigung folgen (das: indem ihr u. s. w. und mit ihm auch das: ihr kennt es nicht — hat er sich ja in der Apposition schon vorweggenommen), sondern schliesst (in V. 4) an sie sogleich diese letztere. אז und בעת ההיא weisen deutlich auf 2, 3 (4) zurück und setzen diese St. voraus. Ohne sie hätte M. nicht so allgemein reden können. Sie werden schreien aus Noth; ihr Schreien ist aber nicht das rechte, sie sind noch wesentlich Dieselben (s. 2, 4); darum keine Antwort. יסתר möge (vgl. Jes. 2, 9), oder auch: möchte (d. h. wird gewiss). *bβ* bezeichnet schliesslich dies ihr Schicksal als durch ihre in 2. 3. geschilderten bösen Werke (*bβ* kehrt gewissermaassen zu 2 *a* zurück) wohlverdient. — Nach *Ewald* will M. in der Strophe — zu der *Ew.* 2, 11, die Verheissung in 2, 12 f. für eine in den Text gekommene Randbemerkung des Pr. haltend (s. dgg. ob. S. 123 f.), zieht — den Richtern den Urtheilspruch über die falschen Propheten in 3, 5 ff. mittheilen!!

Schaam dastehen würden (V. 6. 7). — Welchen Gegensatz z
bilde er selbst, ein wahrhaftiger Prophet! Voll Kraft, Got
sei er voll von Sinn für Gericht und von tapferem männlichen M
dass es ihn dränge und treibe, Israels (in Mitfüssentreten des
bestehende) Sünde zu strafen, und er sie unverzagt strafen
(V. 8)[109].

109) Vortrefflich wendet sich M. von den das Richteramt bekleidenden und Fürsten Israels zu den falschen Propheten, denn diese sind es, Thun befördern und stärken, ihre Helfershelfer, ihre Verbündeten selben bilden, indem sie ihnen für einen Bissen Brot und ein Stück G auf ihren eifrigen äusserlichen Gottesdienst (6, 6 f.) und ihr (falsches) auf den Herrn (3, 11) als auf Etwas sehr Verdienstliches hinweisend, alles Eintritt aller im Gesetze für Gehorsam verheissenen Segnungen verkündi geachtet sie durch ihr ruchloses Treiben doch nur die in ihm gedrohten Strafen über sich herbeiziehen können, und sie durch ihre Fried Freudeverheissungen auch für alle Bestrafungen und Bedrohungen de Propheten unzugänglich machen. Schon in 2, 11 hatte M. auf die und das Treiben der Lügenpropheten und auf das Verhältniss derse der reichen Unterdrücker zu einander hingedeutet. Ihr verderblic war zu bedeutend, als dass es von ihm unbedroht bleiben kon bald er erst ihre Patrone noch einmal bestraft und bedroht hat, k Reihe an sie, die feilen, verächtlichen Helfershelfer. Die Strophe i schliesst sich an 2, 11 in ähnlicher Weise an, wie die in 3, 1—4 an besonders wird 2, 11 in 3, 5 wieder aufgenommen. M. redet die Propheten, seine speciellen Gegner, nicht an und fordert sie nicht z auf, wie er es mit den Grossen gethan, sondern verkündigt den Richterspruch über sie, weil sie ihm, dem wahren Propheten, zu v sind, als dass er sich an sie selbst wenden sollte (vgl. Jes. 9, 14). sten sind nach 2. 3 Volksfresser, die falschen Propheten Volksve Unläugbar legt V. 5 $b\beta$ die Erklärung von V. 5 $b\alpha$: *die mit ihre beissen* (hineinbeissen in das ihnen gereichte Brot, es zerbeissen, ka *Frieden ausrufen* sehr nahe, und mit הַנֹּשְׁכִים בְּשִׁנֵּיהֶם liesse sich ים Am. 4, 6 vergleichen; aber נשך ist immer nur das zur Verwundung schädliche Beissen, und so muss wohl erklärt werden: die während dadurch, dass sie Friede ausrufen (dem Volke weissagen, dass kei durch die drohenden Feinde es treffen werde; vgl. Jer. 6, 14. 8, 11 Ez. 1 dem Volke, Schlangen gleich (vgl. Jer. 8, 17. Hab. 2, 7 — נשך ist das Wort von dem Beissen der Schlange), mit ihren Zähnen Bisse verset Wunden schlagen, schweren Schaden zufügen. Nicht Jedermann w diese ihre verderbliche Friedensverkündigung. Wer ihnen nicht

Nachdem Micha so auch das Urtheil über die Helfershelfer der ungerechten Richter, die falschen Propheten, ausgesprochen hat, kehrt

giebt (על vom Reichen der Speise auf den Mund zu), dem verkündigen sie mit grossem Ernste, mit aller möglichen Förmlichkeit und Feierlichkeit schweres Unglück. Jenachdem sie zu essen bekommen oder nicht, richten sie, für einen Bissen Brot weissagend (Ez. 13, 19), ihre Prophezeiung ein. Ebenso niedrig, wie die Objecte (2, 11), sind auch die Motive ihres Weissagens. Nach der dargelegten Auffassung von V. 5 *bα* liegt in V. 5 *b* ein doppelter Gedanke. Der Ausdruck in *α* scheint auf den in *β* geführt zu haben. Indem M. schon in V. 5 *a* und noch mehr in *b* die falschen Propheten in (participialischen und relativsätzlichen) Appositionen zu הנביאים nach ihrem Thun und Treiben bezeichnet und schildert, geschieht es, dass er die Strafsentenz statt sie, wie man erwarten sollte, unmittelbar an ihre Ankündigung (oder auch als Nachsatz an einen die Sünde der Pseudopropheten schildernden Vordersatz) zu knüpfen, an die Appositionen durch die part. consequentiæ לכן (vgl. 2, 3. 5. 3, 12) anschliesst. Die Schilderung in V. 5 ruft die Strafdrohung in V. 6 f. hervor. Die Nacht und Finsterniss sind zunächst die Nacht und Finsterniss des Unglücks, des Gerichtstages (vgl. Jes. 8, 22—9, 1. Am. 5, 18. 20. 8, 9). Diese machen es den Pseudopropheten unmöglich, ferner Gesichte zu haben (zu sehen) und zu wahrsagen und werden so auch eine geistige, prophetische Nacht und Finsterniss für sie. לילה und חשכה stehen so doppelsinnig. Das Weissagen und Wahrsagen ist ein Sehen (daher חזה, ראה), sehen kann man aber nur im Lichte und mittelst desselben; das Licht, in dem und mittelst dessen die falschen Propheten jetzt sehen, ist der gegenwärtige Glücks- und Friedenszustand, der es ihnen allein möglich macht, mit ihren Lügenweissagungen aufzutreten, denn eine wahrhafte von allem Glück und Unglück unabhängige prophetische Erleuchtung haben sie ja nicht; sobald daher die Nacht des Unglücks kommen wird, wird es auch mit ihrem Weissagen ein Ende haben. Warum sie in der Zeit des Unglücks nicht mehr weissagen können, darüber s. oben den Text. V. 7 *a* giebt an, welche Folge es für sie haben würde, dass sie nicht mehr weissagen können, und V. 7 *b* kehrt zu V. 6 zurück, so dass V. 6. 7 sich abrundet. — V. 8 steht im Gegensatze zu V. 5—8 und besonders zu V. 5 (zu V. 6. 7 nur insofern, als in ihnen liegt, dass es einzig und allein das gegenwärtige Glück ist, was den Lügenpropheten es möglich macht, zu weissagen, sie nur in seiner Kraft ihre Lügen vorbringen, und als in קסם und קסמים und in den mit ihnen parallelen Ausdrücken חזון und חזים, eben weil sie mit ihnen parallel sind, angedeutet liegt, dass ihre Prophetie Pseudoprophetie ist). אולם sehr starke Adversativpartikel. Mit ihr und אנכי stellt M. seine Person sehr scharf den Pseudopropheten gegenüber. Er blickt im V. noch einmal auf die Anfechtungen zurück, von denen er in 2, 6—11 gesprochen, und schliesst mit ihm das ganze

er nun noch einmal (zum zweiten und letzten Male) zur Bestrafu und Bedrohung ihrer Patrone als zu dem hauptsächlichen und (gentlichen Gegenstande seiner Straf- und Drohrede zurück, indem in der erneuten Bestrafung und Bedrohung derselben zugleich ein sofortigen Beweis von der Fülle von Gerechtigkeitssinn und un schrockenem Muthe geben will, die, als ein ganz Anderer denn (feilen, schmeichlerischen Lügenpropheten, zu besitzen, er sich so el voll Selbstgefühls gerühmt hat. Die das Richteramt bekleidenden Häu ter und Fürsten Israels sollen die folgende Rüge (und Drohung) hör die er gegen sie auszusprechen im Begriffe steht (V. 9 *a*). — Sie hal einen wahren Abscheu vor dem Rechte und können nichts Gera ungekrümmt lassen (V. 9 *b*). Um ihre eitle, Jerusalem mit Palläst erfüllende Baulust zu befriedigen, rauben sie den Armen selbst (zum Leben Unentbehrlichste und also das Leben selbst, ja begehen sogar eigentlichen Justizmord, mit ihren so durch Niederträchtigk zu Stande gekommenen und gleichsam durch Blut zusammengekitte Bauten die Stadt zu bauen, gross zu machen, für ihr Wohl und G deihen trefflich zu sorgen, es glänzend zu fördern wähnend (V. 10). Ueberhaupt sind alle leitenden Stände der Stadt — so meint der Pr phet, hier, wo er zum Schlusse seiner ganzen bisherigen Rüge u Drohung eilt, in Uebereinstimmung mit dem, was seine der neuen A

hier und in 3, 5—7 behandelte Thema ab. *Ich bin* (jetzt und überhau *voll Kraft*, die Pseudopropheten also kraftlos. Die Kraft des Propheten aber keine natürliche, sondern eine vom Herrn ihm geschenkte: sie ist Geist des Herrn, mit dem er erfüllt ist, und der den falschen Propheten, nach **ihrem** Geiste gehen (Ez. 13, 3), gänzlich fehlt. Geistlos, sind sie kra los. משפט kann nicht *Strafgericht* (vgl. Jer. 6, 11) sein, denn mit ihm k M. nicht erfüllt sein, um Jakob seine Missethat u. s. w. anzuzeigen (Hen sondern ist *Gericht* des menschlichen Richters, *Gerechtigkeit;* der Prophe ganz erfüllt mit dem Gedanken an, mit Gefühl für das Gericht, mit Gere tigkeitssinn. Dies hat er auch bisher allenthalben glänzend gezeigt und er noch ferner in C. 6 und 7. Aber nicht nur mit Sinn für das, was R ist, sondern auch mit Muth und Kraft, ihn geltend zu machen in der Bes fung der Ungerechtigkeit, ist er erfüllt. Gericht und Stärke sind beide W kungen der Kraft, des Geistes des Herrn. Die falschen Propheten können raels Sünde nicht strafen, weil es ihnen an Sinn für Gerechtigkeit und m lichem Muth dazu fehlt; diese aber fehlen ihnen weil sie geist-, kraftlos

rede an die ungerechten Richter vorangehenden Worte erwarten liessen, die ganze, zu ihrem grösseren Theile schon besprochene vornehme massa perditionis in Jerusalem kurz zusammenfassend — neben und nach den Richtern auch die Priester und die schon behandelten (falschen) Propheten, grundverderbt; sie sind Alle und Alles ist ihnen für Geld feil (V. 11 *a*); und dabei pochen sie jeder prophetischen Drohung gegenüber darauf, dass der Herr mit seinem allmächtigen Schütze in ihrer Mitte sei, als ob nicht er, der Heilige, sie, die in Wahrheit Unheiligen und sich nur heilig Wähnenden, und die von ihnen entheiligten Stätten verlassen und so dem Untergange und der Zerstörung preisgeben müsste (V. 11 *b*). — Weil nun so ihr Wesen und Treiben ein grundböses und grundsündiges ist, werde um ihretwillen Zion und Jerusalem, ja selbst — für einen Israeliten der furchtbarste Gedanke — der Tempel gänzlich zerstört werden (V. 12)[110].

* *

Jetzt, nachdem Alles, was der Prophet von Rüge und Strafverkündigung auf dem Herzen gehabt hatte, von ihm herausgesagt ist, nach-

110) Diejenigen, welche M. in 3, 9 anredet, sind nicht etwa schon alle in 3, 11 Genannten, alle leitenden Klassen des Volks, sondern nur die Richter, Dieselben, die der Prophet schon in 3, 1 angeredet hatte. Dies erhellt zuvörderst aus den Namen, mit denen sie bezeichnet werden, selbst. Die (falschen) Propheten in 3, 11 γ gehören zwar auch (nach dieser St. selbst, vgl. Jes. 3, 2. 28, 7. 29, 10) zu den Leitern des Volks, können aber als ihrer überwiegenden Mehrzahl nach, wenn nicht alle, gewiss nicht zu den Reichen und Aemter Bekleidenden gehörig (s. 3, 5 $b\beta$ und vgl. auch 2, 11) und als ihrer Gesinnung und ihrem Treiben nach solche Menschen, als welche der Prophet sie in 2, 11. 3, 5 geschildert, von ihm nicht zu den Häuptern und Fürsten Israels gerechnet worden sein. Ferner zeigt dies eine Vergleichung von 3, 11 $a\alpha$, wo von den Häuptern gesagt wird, dass sie richten, sowie eine Vergleichung von 3, 1, wo von den Häuptern und Fürsten Kenntniss des Rechts gefordert wird. Endlich ergiebt sich Dasselbe auch aus 3, 9 *b*, in welchem Hem. nur von Richtern die Rede sein kann; vgl. auch V. 10 (in V. 11 $a\alpha$ wird V. 9. 10 wiederaufgenommen). Erst in V. 11 erweitert M. seine Rede, geht er dazu über, von allen leitenden Ständen zu reden, fasst er sie alle zusammen. In V. 9 *b*. 10 hat er von der entsetzlichen Ungerechtigkeit der Richter, des vornehmsten Standes in Israel gesprochen und ist dabei auf Jerusalem als Stadt (als Gebäudemasse) und als Staat geführt worden (V. 10); indem er nun das begonnene Thema (die Anzeige der Ungerechtigkeit der israelitischen Richter,

dem beide, die Bestrafung und Bedrohung, vollkommen entwickelt
in klarster Bestimmtheit ausgesprochen sind, nachdem namentlich

vgl. V. 8) weiter führen will, tritt ihm der furchtbare sittliche Zustand
salems (der Einwohnerschaft Jerusalems) überhaupt, und zwar, da er
seits unmittelbar vorher von den Sünden eines und in der vorhergeh
Strophe von denen eines anderen von den leitenden Ständen in ihm gespr
hat, andererseits sich das Verderben seiner Einwohner in den leitenden
den concentrirt, der furchtbare sittliche Zustand aller seiner leitenden S
entgegen, und zwar dann natürlich wiederum zuerst der des Richterst
von welchem er oben gesprochen hat, der der vornehmste ist (ראשים,
dessen Sünden die Schreiendsten und Verantwortlichsten sind und für ih
grösste Bedeutung haben. So kommt es, dass M. in V. 11 von Verd
aller leitenden Stände in Jerusalem und zuerst von dem der Richter sp
Die Propheten bekommen erst den dritten Platz, weil sie kein eigentl
Amt bekleiden und sehr niedrige Menschen sind (s. 2, 11. 3, 5). Die Pr
kommen natürlich nicht als Richter (was sie auch waren, s. ob. S. 128),
dern als Priester, als mit dem priesterlichem Amte Bekleidete in Betr
Eben nur als Solche sind sie ja ein selbstständiger Stand. Damit stimmt
das יורו überein. Der Prophet wendet sich also in der neuen Strop
ihrem Beginne wieder zu den Häuptern und Fürsten oder den Richtern zu
von welchen er in der dem Abschnitte über die falschen Propheten v
gehenden Strophe, in der ersten Strophe des Capitels (C. 3) und des
Abschnitts (C. 3—5) gesprochen hatte. Dazu hat ihn zuvörderst und zw
V. 8 veranlasst. Er sei voll Kraft u. s. w., hatte er in ihm geäussert, J
seine Missethat u. s. w. zu verkündigen. Dass er dies sei, will er nun
sächlich beweisen; er will gleichsam eine Probe geben von seiner rech
nigen und unerschrockenen Sündenverkündigung. Israels Sünden bes
aber vornehmlich in Verletzung der Gerechtigkeit (weshalb M. auch in
gesagt hatte, er sei voll משפט), daher muss er von Rechtsverletzung r
diese ist aber nun wieder dem Richterstande eigenthümlich. Von der S
dieses Standes muss er auch schon darum reden, weil Israels Sünde ganz vo
lich in seiner besteht, sie in dieser culminirt, sich concentrirt, sie wesentlich
ist. Seine Sünden sind an und für sich die schwersten und schreiendsten (3,
wegen seiner Macht (2, 1) die verderblichsten und verwüstendsten (2,
9. 3, 2. 3), wegen seiner Stellung und Würde (3, 1. 9. 11) die verführen
(seinem, der Obrigkeit, Beispiel folgt der gemeine Mann nur gar zu gern
leicht), zurechnungsfähigsten (er sollte das Recht kennen, s. 2, 1) und (
weil alles Angeführte) die am Schwersten zu verantwortenden. Aber f
auch unabhängig und abgesehen von 3, 8 muss M. in 3, 9 ff. zu den Rich
und ihren Sünden zurückkehren. Nur von ihnen hat er im Grunde bishe
redet. Sie hat er bestraft und bedroht, sobald er überhaupt zu rügen a

Drohung ihre schärfste, furchtbarste Spitze, eine Spitze auf die Alles im Vorhergehenden zustrebte, erreicht hat, geht Micha, und zwar in

fangen (2, 1—5), gegen ihre Vorwürfe auf seine Rüge und Bedrohung hat er sich dann auch verantwortet, wobei er aufs Neue ihre Sünden gerügt und ihnen dafür gedroht hat (2, 6—11), sie hat er in der Fortsetzung seiner Rede, in der dieselbe einen die Sünder bestimmter bezeichnenden Character annimmt, C. 3—5, sogleich wieder bestraft und bedroht (3, 1—4), auf ihre Bestrafung in dem Vorhergehenden (C. 2, 1—3, 4) hat er in 3, 8 zurückgeblickt und auf sie als auf seine prophetische Hauptthätigkeit und Hauptaufgabe (hinsichtlich des Rügens) hat er ebendaselbst hingedeutet. Die Strophe in V. 5—8 ist nur mehr eine Episode gewesen, nur als Helfershelfer der eigentlichen Sünder im Volke, der ungerechten Richter, sind die falschen Propheten in Betracht gekommen, sind sie bestraft und bedroht worden. So lässt es sich gar nicht anders erwarten, als dass M. auch von 3, 9 an wieder von den Richtern reden werde. Der Uebergang von ihnen zu den leitenden Ständen überhaupt innerhalb der neuen zunächst und vornehmlich von ihnen handelnden Strophe selbst war, zunächst durch das ob. S. 133 f. Angeführte herbeigeführt, um so leichter, als 1. V. 8 *b* auf nachfolgende Bestrafung der Sünde Israels im Allgemeinen hindeutete, die Sünde Israels aber vorzüglich in der Sünde der leitenden Stände bestand, wenn auch die Sünde der leitenden Stände wiederum in der Sünde des Richterstandes culminirte, als 2. ausser den Richtern im Vorhergehenden auch die falschen Propheten schon bestraft und bedroht worden waren, und es sich nun (zumal nach V. 8 *b*, wenn auch in V. 8 die falschen Propheten als Strafprediger, nicht als Objecte der Strafpredigt in Betracht kommen) erwarten liess, dass bei neuer Bestrafung und Berohung beide Klassen zusammengefasst werden würden, und als 3. die Straf- und Drohrede des Propheten, nachdem sie länger angedauert, sich auseinandergelegt und bestimmter geworden, nun zum Schlusse und zur Wiederzusammenfassung und damit zur grössten Präcision und Prägnanz neigend, eine kurze, summarische und scharfe Bestrafung und Bedrohung aller leitenden Stände sehr nahe legte. — Das, was die Angeredeten hören sollen, ist nach dem Zusammenhange von V. 9 ff. mit V. 8 zunächst Rüge, Bestrafung (ich bin voll Kraft u. s. w., Jakob u. s. w.; davon will ich gleich den Beweis geben: höret u. s. w.; vgl. ob. S. 134), sodann Drohung. Jene steht im Vordergrunde, diese, jener entsprechend, liegt weiter ab und steht im Hintergrunde. Indem aber die Rüge sich zunächst in Appositionen zu ראשי u. s. w. anschliesst (vgl. 3, 5. 1 ff.) und dann die Sünden aller leitenden Stände Jerusalems und ihr falsches Vertrauen dabei kurz angegeben werden (V. 9 *b*. 10; V. 11), folgt eigentlich, d. h. der Form nach, nicht was von Rüge die Häupter u. s. w. hören sollen (anders in 3, 1). Ebensowenig folgt eigentlich, der Form nach, was sie von Drohung hören sollen, indem die Drohung sich durch לכן an

schroffster, unvermittelster Weise, zur Verheissung, zur vollständigen und allseitigen Entwickelung der früher nur nach einem ihrer Momente

V. 11 anschliesst (vgl. ob. S. 131). Doch kann V. 12 immer noch eher formell als das זאת angesehen worden als V. 9 *b* — 11. — Sie verabscheuen das Recht (משפט deutet auf מ' V. 8 zurück), statt dass sie es lieben sollten; es ist ihnen ein Gräuel (vgl. das: *die das Gute hassen und das Böse lieben* in 3, 2 *a*); sie kennen es nicht nur nicht (3, 1 *b*), sondern sie verabscheuen es sogar. יעקשו gewöhnlich, mit ordentlichem Fleisse. V. 10. בנה ist eine fernere Apposition zu ראשי וגו', ungeachtet M. in 9 $b\beta$ zu einem nicht relativischen Satze übergegangen ist; er knüpft an 9 $b\alpha$ wieder an. Der Sing. entweder collectivisch oder: von denen ein Jeder. Der Artikel mangelt, weil der Art. von הם' noch fortwirkt. Die beiden Hemistiche sind doppelsinnig: Sie bauen, baulustig, viele Palläste und Häuser in Zion und so Zion (die Stadt als Häusermasse) und bauen nach ihrer Meinung es (d. h. machen es herrlich, machen den Staat zu einem mächtigen Gebäude) in dieser Weise, dadurch. Aber sie bauen es mit (durch sie vergossenem) Blute (dies ist gleichsam der Mörtel), d. h. sie gewinnen die Mittel zu ihren prächtigen Bauten durch die grausamsten Erpressungen, die es den Unterdrückten unmöglich machen, zu leben (vgl. 3, 2. 3), zum Theil auch wohl, wie einst Ahab (1 Kg. 21 vgl. Mich. 6, 16) durch eigentlichen Justizmord (vgl. noch Jes. 1, 15. 21). Daher bauen sie sich Trümmern (Hiob 3, 14) und ist ihr vermeintliches Bauen der Stadt in Wahrheit ein Zerstören derselben im eigentlichsten Sinne, denn dies muss unumgänglich auf und für dasselbe folgen (s. V. 12). Ein solcher Zion mit Blut Bauender war später Jojakim (s. Jer. 22, 13—17). In etwas anderer Weise waren es die Chaldäer (Hab. 2, 12). V. 11. Alle leitenden Stände sind Mammonsdiener, Alles ist ihnen und sie selbst sind für Geld feil. Die Priester sollten umsonst lehren, den Fragenden Auskunft geben über was den cerimonialgesetzlichen Bestimmungen gemäss ist oder nicht (vgl. Lev. 10, 11. Deut. 17, 11. 33, 10. Hagg. 2, 11 ff. Mal. 3, 6 ff.); denn sie haben ja gesetzliches Einkommen; aber sie machen das Lehren zum Erwerbszweig. Wie $a\alpha$ auf V. 9. 10. 1—3 u. s. w., so weist $a\gamma$ auf V. 5 zurück. *Und auf den Herrn stützen sie sich* dabei, trotzdem. Sie haben einen gewissen Glauben an Jehova's Macht und Gegenwart. Er, der sie vermöge seiner Macht gegen alles sich ihnen nahende, ihnen drohende Uebel schützen kann, ist ja im Tempel gegenwärtig. Sollte sie ein Unglück treffen, musste es ja auch ihn treffen. Sie wissen nicht, dass Jehova, der Heilige, nur unter der Bedingung in Jerusalems und Israels Mitte beschützend gegenwärtig ist, dass das Volk heilig ist, wie er, und die Stätten seiner Gegenwart, das heilige Land, Jerusalem und den Tempel, nicht durch Sünde entheiligt, dass er diese Stätten, wenn Israel, unheilig geworden, sie entheiligt hat, vermöge seiner Heiligkeit verlassen und dadurch zu profanen, gewöhnlichen machen und seines Schutzes berauben muss.

dargelegten, nur wie vorläufig berührten **Verheissung** über. Durch Nichts mehr zurückgehalten, bricht diese nun wie ein unverhaltener, mächtiger Strom hervor und ergiesst sich weit hin durch das Buch. Und zwar bewegt sich nun die Verheissung zunächst im schärfsten Gegensatze zu der ihr unmittelbar vorangehenden Drohung. Zwar soll wegen der gegenwärtigen furchtbaren Verderbtheit Israels, aller repräsentirenden und leitenden Stände desselben, der Tempelberg, nachdem der Herr den Tempel verlassen und dieser in Folge davon zerstört worden, in seinen Naturzustand zurücksinken: zu einsam daliegenden, von Niemand mehr besuchten, völlig ungekannten, unbeachteten und geringgeschätzten Waldhöhen, soll er aufs Allertiefste erniedrigt werden; aber weder um stets in einem solchen Zustande der Erniedrigung zu bleiben, noch auch um dermaleinst bei der gewissen und schon verheissenen Aufhör des Gerichtes über Israel bloss das wieder zu werden, was er früher gewesen, der Mittelpunkt für das israelitische Volk, die Stätte, zu der

Sie entheiligen den Herrn, indem sie meinen, er könne in Mitten solcher Unheiligen, wie sie sind, und an solchen entheiligten Stätten, wozu sie das heilige Land, Jerusalem und den Tempel durch ihre Sünden gemacht haben, wohnen bleiben; sie sind über sich selbst in Verblendung und kennen das Gesetz nicht, wenn sie wähnen, mit ihrem eifrigen Cärimoniendienste (vgl. 6, 6 f.) die für das Wohnenbleiben des Herrn unter ihnen geforderte Heiligkeit zu besitzen und dem Gesetze genug gethan zu haben. — V. 12 die Strafdrohung. לָכֵן bezieht sich zunächst auf V. 11, dann auch auf V. 9 f. *Um euretwillen* (auf כם ein starker Nachdruck), die ihr, Zion bauend, es zu bauen wähnt (V. 10) und ein falsches Vertrauen für seinen Bestand auf die Gegenwart des Herrn im Tempel setzt (V. 11 *b*), dabei aber Alles für Geld feil habt und der entsetzlichsten Unheiligkeit euch befleissigt. M. wendet sich an sie mit dem Urtheilsspruche, um einen tieferen Eindruck auf sie zu machen. *Zion* ist der Platz, wo jetzt Zion steht, *Jerusalem* die Häusermasse der Stadt. Hier und da auf den Feldern stehen die Trümmern; zum grössten Theile aber ist die ehemalige Stadt völlig rasirt, den Erdboden gleich gemacht. So haben sie in Wahrheit dieselbe niedergerissen, zertrümmert, nicht gebaut. Wie *aβ* und besonders *ba* auf V. 10, so geht *bβ* auf V. 11 *b* zurück. Das Höchste und Furchtbarste steht zuletzt. Der Tempelberg wird zu Waldhöhen, nachdem der Herr der Tempel verlassen und dieser in Folge davon (sammt der Stadt) zerstört worden. Der Prophet spricht gleich das Letzte aus. Die Meinung ist nicht, dass gerade nur der Tempelberg zu Waldhöhen werden soll. Feld, Trümmern, Wald wechseln auf dem Boden des ehemaligen Jerusalem. Für den Tempelberg blieb Micha nur der Wald übrig

ganz Israel strömt, um sich vor dem Herrn darzustellen, ihn anzubeten und seine Kenntniss des göttlichen Gesetzes zu erneuern und zu vermehren. Vielmehr steht dem sehr lange Zeit hindurch überaus unscheinbaren und gänzlich vernachlässigten und verachteten in der fernsten Zukunft, der letzten Periode des Weltlaufs, eine seine jetzige unendlich übertreffende Hoheit und Würde bevor. Durch eine neue die alten auf dem Sinai und auf ihm selbst an Grösse und Herrlichkeit völlig hinter sich lassende Offenbarung des Herrn auf ihm wird er als der grösste und höchste Berg der Erde, als der Berg, welcher alle durch vermeintliche Offenbarung ausgezeichnete und berühmte Berge der Völker, auch die ausgezeichnetsten und berühmtesten, welcher auch den Hauptberg der alten Offenbarung, den Sinai, weit überragt, als die himmelhohe, überallhin sichtbare, in alle Lande leuchtende Erdspize erscheinen (V. 1 *a*). Und weil ihm eine solche ausserordentliche Hoheit und Erhabenheit wird zu Theil werden, wird nicht mehr wie jetzt bloss e i n Volk, sondern werden Völk e r zu ihm hinauf strömen, wird er vom Mittelpunkte Israels zum Völkermittelpunkte werden (V. 1 *b*). Ein gewaltiger Drang zum Hinaufsteigen zu ihm, zu seinem Gotteshause, wird da unter den Nationen entstehen; voll regen Eifers werden sich viele Völker gegenseitig dazu ermuntern (V. 2 *αα*). Was sie dort bei dem Herrn suchen, ist Belehrung darüber, wie sie ihm wohlgefällig wandeln können, was sie von jetzt an zu thun entschlossen sind, nachdem sie bisher in Unwissenheit über seine Wege ihre eigenen gegangen waren (V. 2 *αβγ*). Ein solches eifriges Hinströmen der Völker zum Zion, um dort beim Herrn Belehrung über ihm wohlgefälligen Wandel zu suchen, wird Statt finden, weil eine Zeit kommen wird, wo von Zion aus, auf das es jetzt beschränkt ist, das Gesetz sich über alle Lande verbreiten wird, eben in der Weise, dass die Völker, um Belehrung über dasselbe zu suchen, nach Zion geströmt und dort darüber belehrt, es mit sich in ihre Heimath tragen werden (V. 2 *b*). Und die Wirkung, die Frucht der Annahme des Gesetzes von Seite der Völker wird F r i e d e unter den jetzt durch tausend Zwistigkeiten und Fehden zerrissenen, wird W e l t f r i e d e sein. In dem von ihnen, die ja auch, um in den W e g e n des H e r r n zu w a n d e l n, Belehrung über dieselben in Zion gesucht hatten, in das Herz aufgenommenen Gesetze und durch dasselbe wird der Herr alle ihre Streitigkeiten bei

:n, nach demselben, dessen höchste, ja einzige Forderungen Gerech-keit und Liebe sind (vgl. 6, 8), werden sie selbst ihre Streitigkeiten lichten. Und nicht etwa einige wenige Völker und die schwachen l in Israels Nähe wohnenden unter ihnen, sondern viele, und auch mächtigsten und fernsten werden dies thun (V. 3 *a*). Und weil so ler Kampf überflüssig geworden ist, werden die Werkzeuge dessel-n in friedliche Ackergeräthschaften verwandelt werden; Krieg, in dem n sich ihrer bedient, kommt ja jetzt nicht mehr vor und Niemand nkt mehr daran, je solchen zu führen, und bereitet sich deshalb auf n vor (V. 3 *b*). Alle Welt wird des tiefsten, ungestörtesten Friedens niessen und in ihm sich aller edlen Gottesgaben erfreuen (V. 4 *a*). lles dies Grosse und Herrliche wird sicher geschehen, denn ein Mund t es versprochen, der nicht trügt, und der Mund Dessen hat es verheis-n, der Alles thun kann, was er will (V. 4 *b*). — Wie kann es aber auch ders sein, als dass einst alle Völker ihre Götter verlassen und zu rael nach Zion kommen werden, um daselbst Belehrung vom Herrn er den ihm wohlgefälligen Wandel zu suchen, eine Belehrung, welche e edle Frucht eines allgemeinen Weltfriedens bringen werde. Sie erehren ja alle nichtige Götter, deren Ohnmacht zuletzt offenbar und ihnen lbst klar werden muss, Israel dagegen verehrt und wird stets ver-hren den wahren und allmächtigen Gott, den Herrn, dessen Wahrheit nd Allmacht sich zulezt in solcher Klarheit erweisen wird, dass sie von ller Welt wird erkannt und anerkannt werden müssen (V. 5)[111]. — —

11) 4, 1 ff. schliesst sich, und zwar ohne alle Vermittelung, gegensätzlich an das letzte Glied von 3, 12 an, was die Spitze der Drohung in diesem V. enthält. אחרית הימים *der letzte Theil der Zeit* ist zugleich die fernste, von der Gegenwart durch eine weite Kluft getrennte Zukunft und die letzte Periode der Zeit, in der keine neue Wendung der Dinge eintritt. Zwischen ihr und der Gegenwart liegt die lange Gerichtszeit. א׳ ה׳ ist stets die Erfüllungszeit der Verheissungen. Dass der Tempelberg der eigentliche sein muss, erhellt unwidersprechlich aus dem Gegensatze, in dem 4, 1 ff. zu 3, 12 *bβ* steht; dass aber seine Höhe eine moralische ist, zeigt, von Anderem abgesehen, V. 2 *b* deutlich. Wie 1 *b* 2 *a*, so entspricht 1 *a* 2 *b*. V. 1 *a* ist der Grund von V. 1 *b*, V. 2 *a*, was V. 1 *b* weiter entwickelt, die Folge von V. 2 *b*. So muss V. 2 *b* mit V. 1 *a* wesentlich identisch sein; V. 2 *b* spricht aber von Etwas, was auf eine moralische Höhe des Zionsberges hindeutet, sie begründet. Sowohl in נכון als in der Verbindung des Partizipiums mit dem Verbum finitum

In derselben fernzukünftigen Zeit, in welcher dem um der Sünde Israels willen in der näheren Zukunft einsam und verachtet daliegenden

liegt, dass der Zion von da an für immer, unveränderlich der erhabenste Berg sein wird. בראש nicht *an*, sondern *auf* der Spitze; vgl. Jud. 9, 7 mit 1 S. 26, 13. Indem der Zion der höchste Berg ist, scheint er auf der Spitze aller übrigen Berge aufgerichtet zu sein. Die Berge der Erde kommen vornehmlich als nach dem Glauben der Völker Offenbarungsstätten ihrer Götter und darum Cultusstätten in Betracht. Das Strömen der Völker ist augenscheinlich Folge der Erhabenheit des Zionsberges (*und* in Folge davon *strömen* u. s. w.), nicht etwa Ursach desselben (*es strömen* nämlich u. s. w.). Höher denn alle Berge geworden, wird er von allen Völkern gesehen, d. h., durch eine neue, überaus glänzende Offenbarung verherrlicht, zieht er ihre Aufmerksamkeit auf sich und gehen sie zu ihm, bei dem auf ihm sich offenbarenden Gotte, dem sie nun gehorchen wollen, Belehrung über den ihm wohlgefälligen Wandel zu suchen. עמים nicht bloss mehr Israel. Der Prophet spielt auf die Wallfahrten der Israeliten nach Jerusalem an (Ex. 23, 17 u. s. w. Deut. 31, 10 ff.). V. 2 *aa* entwickelt V. 1 *b*. Schilderung des Eifers, mit dem (*aα*), und der Absicht, in der die Völker zum Zionsberg strömen. *Und es gehen* zu einander; vgl. Sach. 8, 20. Bald geht ein Volk zu einem andern, bald gehen auch zwei oder mehrere zu einem dritten oder vierten u. s. w. Die Meinung M.'s ist nicht, dass sie auf dem Wege zum Zionsberg selbst, auf dem sie einander begegnen, sich einander ermuntern, zu ihm zu gehen, denn wenn sie sich schon auf dem Wege befinden, bedürfen sie einer solchen Ermunterung nicht. Dass sie zu einander gehen, liegt in der Aufforderung: *auf* u. s. w., und der Plural steht, um auszudrücken, dass in jener Zeit nicht ein Volk, sondern mehrere zu einem oder mehreren andern gehen werden. עלה das sollemne Wort von religiösen Reisen, besonders den Festreisen zum israelitischen Centralheiligthum; s. z. B. Ex. 34, 24. Ps. 122, 4. Es wird von ihnen weniger deshalb gebraucht, weil Israels Tempel und die Tempel der alten Zeit auf Höhen lagen, als weil sie, Wohnungen der in ihnen thronenden Götter, als moralisch hochliegend gedacht wurden. Hier, wo unter den nach Zion ziehenden Völkern gewiss auch solche zu denken sind, die in Ländern wohnen, welche physisch höher liegen als der Zion, und wo die Höhe des Zionsbergs eine moralische ist, muss עלה ausschliesslich vom Hinaufsteigen zum moralisch hohen Zion stehen. Die Völker steigen von ihrem Lande nach dem (moralisch) hohen Judäa und von diesem wieder zu dem (moralisch) noch höher liegenden, Judäa's (moralische) Spitze bildenden Zion hinauf. Sie suchen auf dem Berge den Tempel und im Tempel den Herrn. Dieser ist die Seele des Berges, der durch sein Wohnen auf demselben ihm seine Bedeutung, seine Höhe giebt. *Jakob;* die Völker betrachten Israel im Gegensatze zu sich nach seiner natürlichen Seite. — Zweck des Hinströmens. Zuerst sein nächster: *Dass er* (der Herr) uns

nsberge eine so überschwengliche Herrlichkeit solle zu Theil werden, e die geschilderte ist, werde auch die von Micha schon einmal ver-

belehre von seinen Wegen. Durch wen er belehren werde, wird nicht gesagt. Nach V. 8 und 5, 1 ff. sollte man jedoch denken, durch den Messias, den Deut. 18, 15. 18 f. verheissenen Propheten (die Propheten lehrten das Volk Gottes Wege, s. Jes. 30, 20. 28, 9. 9, 14. 1, 10), der auch Jes. 11, 10 und 42, 4 als Lehrer erscheint. Die Wege des Herrn sind die Wege, welche er von den Menschen gegangen wissen will, die ihm wohlgefälligen, die er ihnen vorgeschrieben hat, seine Gebote, deren Kern ist, ihn als den wahren Gott anzuerkennen und anzubeten, ihn über alle Dinge zu fürchten und zu lieben, auf ihn allein zu vertrauen und den Nächsten zu lieben wie sich selbst (vgl. 6, 8). An das Cärimonialgesetz denkt M. nicht, wie man daraus, dass er in dem Vorhergehenden immer nur Uebertretung des Moralgesetzes gerügt hat, und namentlich aus 6, 6—8 deutlich ersehen kann. Aus וירנו מ׳ erhellt, dass sie die Wege des Herrn noch nicht kennen; ihr Gehen ist das erste. *Seine Wege;* bisher sind sie die ihrigen gegangen (Jes. 53, 6). *Von seinen Wegen;* alles Lernen ist ein successives, man lernt nicht Alles auf einmal. Die Worte: *damit wir wandeln* u. s. w. geben den Zweck, wozu die Völker lernen, ihr letztes Ziel beim Hinströmen zum Zion an. Sie suchen nicht in den Besitz eines unfurchtbaren theoretischen Wesens zu kommen, ihr Trieb ist kein bloss theoretischer; sie wollen auch Thäter des Worts sein. — Daraus, dass der Tempelberg, zu dem die Völker strömen sollen, der eigentliche ist, folgt zwar noch nicht, dass die Völker nun auch im eigentlichen Sinne zu ihm strömen sollen — es konnte ja von den Israeliten, so oft sie im Geiste zu ihrem auf dem Zionsberge wohnenden Gotte hintraten, so oft sie sich ihm im Gebet oder in der Betrachtung seines Wortes näherten, gesagt werden, dass sie zum Zionsberge hingingen, wie denn auch das in einem vertraulichen Verhältniss zu Gott Stehen, sich seiner Gnade Erfreuen oft (Ps. 5, 5. 15, 1. 23, 6. 27, 4 f. 61, 5. 84, 5) als ein Wohnen im Hause, Zelte des Herrn bezeichnet wird — aber doch, dass der eigentliche Zionsberg, in der Zeit, in welcher die Völker geistlich zu ihm strömen, Gottes Wohnung ist. Ein geistliches Strömen zu dem Gott, der einst auf Zion thronte, zu dem Gotte Zions konnte nicht als ein Strömen zum eigentlichen Zion bezeichnet werden. — V. 2 *b*, wo klärlich nicht mehr die Völker reden, sondern der Prophet spricht, begründet zunächst V. 2 *a*, dann auch das Thema dieses Hemistichs V. 1 *b*. *Von Zion* und *von Jerusalem* weist auf V. 1 *b* und V. 2 *aα* zurück, *wird Gesetz ausgehen* u. s. w. auf V. 2 *aβγ*. Nach Zion werden sie gehen, um dort u. s. w., weil von Zion u. s. w.; um dort vom Herrn über seine Wege belehrt zu werden, werden sie gehen, weil von dort Gesetz und Gotteswort ausgehen wird. Der Hauptnachdruck liegt, wie die Wortstellung in *bα* zeigt auf *von Zion*. (In *bβ* wird die Wortstellung nur verändert, um

kündete Aufhebung der mit der Zerstörung Jerusalems und des Temp
nothwendig verbundenen und von dem Propheten schon wiederholt

zu variiren). Nach mehreren Auslegern ist der Sinn von V. 2 *b*: Von Zi der Residenz des Herrn, des Königs Israels, sollen seine Befehle an alle V ker bis zu den Enden der Erde ausgehen und Zion so den Völkern Gese geben. Aber 1. wird יצא erst in spätern Büchern (Esth. 1, 19. Dan. 9, 25 vgl. 2, 13; vgl. ἐξέρχεσθαι Luc. 2, 1. 1 Cor. 14, 36) in Verbind mit דבר von königlichen Edikten gebraucht (Hab. 1, 4 und Jes. 42, 1. sind anders zu erklären); 2. דבר ה׳ kann nach dem parallelen תורה, m welchem es als das allgemeinere Wort erklärt werden muss, hier nicht unm telbar *Befehl des Herrn,* sondern nur *Wort des Herrn,* das Gesetz zum Inh hat, bedeuten; 3. תורה ist zwar nicht *Lehre* schlechthin oder gar *Religi* sondern nach Sprachgebrauch und Zusammenhang (*αβγ*) *Gesetz* (das Ges führt den Namen התורה, insofern es etwas zu Lehrendes ist und gelehrt wir aber יצא wird doch nie in Verbindung mit תורה in demselben Sinne ge braucht, wie in Verbindung mit דבר; 4. darf der Begriff Lehre in תורה weil dieses Wort in bestimmter Relation zu ויורנו steht, nicht ganz od fast ganz verschwinden, was bei der angeführten Auslegung der Fall se würde. Die Stelle ist vielmehr so zu erklären: Bisher in Zion und also einem engern Kreise eingeschlossen, geltend, wird das Gesetz von dort in d weite Welt ausgehen, d. h. es wird von Zion aus sich ausbreiten. Vgl. J 51, 4. 42, 1. 3. Es liegt in den Worten 1. dass das Gesetz sich ausbreit werde, 2. dass Zion sein Quell- und Ausgangspunkt sein werde, und 3. au dass es bisher dort eingeschlossen gewesen ist. תורה ist nach *αβγ* und Gottes *Gesetz*, göttliches *G.* und ferner nicht *das Gesetz*, so dass der Art entweder poetisch oder, weil das Wort eine Art Nom. pr. ist, fehlt, obgl דבר ה׳ *das* (bekannte) *Wort Gottes* ist, sondern *Gesetz*, d. h. nicht was allein Gesetz ist, diesen Namen verdient, sondern *de la loi.* M. sp nicht von einem Act, bei welchem das Gesetz ausgeht, sondern von continuirlichen Ausgehen von dem, was Gesetz ist, und einzelner Theil Gesetzes. Wie das Gesetz ausgehen wird, ob so, dass die nach Zion ge ten und dort belehrten Völker es mit nach Hause nehmen, oder so, erst zu ihnen kommt und sie dann nach Zion strömen, darüber sagt di die einfach von der Ausbreitung des Gesetzes von Zion aus redet, Nic Doch liegt Jenes, da das Strömen der Völker zum Zion deutlich das (die noch unbelehrten, im Gesetze noch ganz unwissenden Völker zum Zion, nachdem sie gehört, dass dort eine Fülle von Gesetz un wort zu finden ist, vgl. Sach. 8, 23) oder doch ganz in den Vo tritt, viel näher. — V. 3 f. Die Wirkung davon, dass alle Völker und Wort Gottes empfangen, ist, dass sie ihre Streitigkeiten nicht bisher, mit den Waffen ausfechten, sondern friedlich schlichten, wo

fs Stärkste gedrohten Verbannung und Zerstreuung Israels Statt ben. Die durch des Herrn Strafgericht in tiefem Elende lebende,

der Krieg auf Erden ein Ende hat. Gott ist Schiedsrichter (V. 3 *a* schliesst sich an: *dass er uns lehre* u. s. w. an) in seinem Gesetze und Worte und durch sie; diese sind die Norm, nach welcher die Völker ihre Streitigkeiten schlichten. Dies setzt voraus, dass sie es nicht nur äusserlich haben und kennen, sondern dass sie es auch anerkennen und in ihr Herz aufgenommen haben. Wodurch aber diese Verinnerlichung des Gesetzes zu Stande kommen werde, darüber spricht M. sich nicht aus. רבים weil viele gegangen V. 2 *a*, wird er zwischen vielen richten. Dass alle Völker zum Zion strömen und Gott zwischen allen richten werde, wird von M. nicht ausdrücklich gesagt (wohl dagegen von Jesaja Jes. 2, 2), war aber ohne Zweifel seine Meinung (vgl. V. 5). Unter vielen Völkern könnten doch einige widerspänstige sein; aber alle die vielen werden gehorchen. *Zahlreiche, mächtige Nationen*, die also die Macht hätten, durch die Gewalt der Waffen sich ihr wirkliches oder vermeintliches Recht zu verschaffen. 3 *aβ* steigert 3 *aα* und עד רחוק entspricht dem רבים. Folge davon, dass alle Streitigkeiten gütlich geschlichtet werden, ist, dass man der Waffen gar nicht mehr bedarf und sie so zu Werkzeugen umwandeln kann, die den Künsten des Friedens dienen. Den nächsten Grund, warum die Werkzeuge des Krieges in Geräthschaften des Landbaus verwandelt werden, wird in den beiden letzten ebenfalls noch die Folge, die nähere, von 3 *a* ausdrückenden Gliedern des Verses angegeben: Man führt keinen Krieg mit einander (so ausgedrückt, dass zugleich der Nichtgebrauch der Kriegswaffen angedeutet wird) und lernt nicht mehr Krieg führen, so dass Schwert und Spiess ganz überflüssig werden. ישאו die Völker; גוי אל גוי subordinirt; אל *gegen*, eigentlich *bis zu*. Das Schlussglied sagt das Stärkste aus und berührt sich mit *bαβ*: Man sieht ein, dass es ganz unnütz ist, sich zum Kriege vorzubereiten, und lernt darum die Kriegskunst nicht mehr, man wird so des Krieges ganz ungewohnt, er kommt gänzlich in Abgang, man vergisst ihn ganz. V. 4. Schilderung des friedlichen Zustandes der Völker nach der positiven Seite. *Und sie sitzen* die Völker; איש nicht ein jedes Volk, sondern ein jedes Individuum unter den Völkern; איש וגו' wieder untergeordnet. Das Sitzen unter dem Weinstock und Feigenbaum, welche oft als zwei besondere irdische Gnadengaben des Herrn an Israel mit einander verbunden werden (vgl. Hos. 2, 14. Joel 1, 7 u. s. w.), ist öfter Bild des Lebens im tiefsten Frieden, des ungestörtesten Friedensgenusses; s. 1 Kg. 5, 5, wo Israels Zustand in Salomo's Zeit geschildert wird, so dass also die in 4, 1 ff. geschilderte Zeit eine Salomonische Zeit für alle Völker, das Salomonische Weltalter ist, und Sach. 3, 10. Natürlich, dass die Völker unter dem Weinstock und Feigenbaum nicht bloss sitzen, sondern auch ihrer Früchte geniessen; vgl. Jes. 36, 16. ואין מחריד aus Lev. 26, 6. Kein Mensch, denn Krieg

weithin versprengte israelitische Heerde werde durch eben diesen ihren Gott wieder gesammelt und nicht weiter verringert, sondern vielmehr

hat aufgehört, kein Thier (vgl. Lev. 26, 6. Hos. 2, 20). Dies Alles wird gewisslich geschehen, denn der Mund u. s. w., der Mund des Heiligen und Allmächtigen, welcher nicht trügt und welcher kann, was er will. — V. 5 ist sehr schwierig. Man kann ihn als eine auf die Verheissung in V. 1—4 gebaute Ermahnung an Israel oder einen im Namen Israels ausgesprochenen und eine Ermahnung an dasselbe in sich bergenden Entschluss auffassen wollen: *Wenn alle Völker wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes, so wollen wir u. s. w.*, d. h. wenn alle Völker ihren Göttern (jetzt) anhängen (vgl. Jer. 2, 11), ungeachtet diese doch, wie sich in der in V. 1—4 beschriebenen Zeit zeigen wird, falsche, nichtige Götter sind (daraus, dass die Völker am Ende der Tage allgemein ihre Götter werden verlassen müssen, wird es klar werden, dass sie falsche Götter waren): so wollen wir Israeliten unserem Gotte, dem Herrn, der sich dadurch als der wahre zeigen wird, dass alle Völker sich, einst ihre Götter verlassend, zu ihm wenden werden, und sich schon jetzt dadurch als solchen zeigt, dass eine solche Verheissung über ihn existirt, eine Verheissung, die sicher in Erfüllung gehen wird, stets treu anhangen; oder auch: *Ja* (eigentlich: *ich sage, dass*), *alle Völker mögen* u. s. w., *wir aber wollen* u. s. w., d. h. da wir eine Verheissung solchen Inhalts, die Verheissung, dass einst alle Heiden ihre Götter verlassen und sich zum Herrn wenden werden, haben, so wollen wir die Heiden ihre Götter anbeten lassen, selbst aber stets unserem Gotte treu anhangen. Für diese Auffassungen scheint die Parallelstelle Jes. 2, 5 zu sprechen, gegen sie aber ist der Zusammenhang. Eine Ermahnung oder ein Ermahnung in sich bergender Entschluss ist hier mitten unter lauter Verheissung nicht recht motivirt. Auch sollte man נֵלְכָה statt נֵלֵךְ erwarten. Jes. 2, 5 aber beweist nicht für sie, da der Zusammenhang dort ein ganz anderer ist (s. *meine* Beitrr. S. 299—302) und Jesaja Mich. 4, 5 frei zu seinem Zwecke benutzt haben kann. Man wird daher vielmehr anzunehmen haben, dass der V. von der Basis rede, auf der sich die Verheissung in V. 1—4 aufbaut, eine Auffassung, die durch das כִּי, was als Causalpartikel zu nehmen am nächsten liegt, von vornherein sehr empfohlen wird. Dann kann man erklären wollen: Denn während alle Völker ihren Götzen nachwandeln, sind wir standhafte Verehrer des wahren Gottes. Aber dann wird das Heil auf die Bundestreue Israels statt auf Gottes Gnade und Treue gebaut, was ganz unprophetisch und speciell unmichäanisch (s. Mich. 7, 18 ff.) ist. Wie konnte Micha das Heil auf die Treue eines Volkes, wie das in C. 2 f. geschilderte, das eher alles Andere als treu war, bauen? Es auf Israels, auf Menschentreue bauen, hiess es auf Sand bauen. Hätte *sie* sein Grund sein sollen, es wäre nie eingetreten. *Hengstenberg*, a. a. O. S. 268 f., spricht sich über die Stelle folgendermaassen aus: Wandeln im Namen des Herrn, wandeln, indem man

zu einem zahlreichen Volke gemacht werden (V. 6. 7 a). Nachdem er sie zurückgeführt in das Vaterland und auf demselben Zionsberge,

sich in diesem Namen befindet, heisst, sich eines Looses erfreuen, in dem sich die ganze Vortrefflichkeit dieses Namens ausdrückt, und der Sinn des ganzen Verses ist der: dass die Theokratie aus der tiefsten Erniedrigung zur höchsten Höhe erhoben wird, über alle Weltreiche, deren Völker sich ihr freudig unterwerfen, darf euch nicht wundern, es ist ganz das Natürliche. Jedes Volkes Loos entspricht dem Wesen seines Gottes. Wie sollten nun nicht alle anderen Völker erniedrigt werden, da ihre Götter Götzen sind, Israel dagegen erhöht und mit ewigem Heile begabt, da sein Gott der allein wahre Gott ist". Aber auch diese Erklärung können wir nicht für die richtige halten. הלך wird sonst nie vom Ergehen, vom Geschick gebraucht (doch bezeichnet öfter דרך dasselbe), und wie die Verbindung בשם אלהים, הלך בשם יהוה zu verstehen sei, darauf weisen Stellen, wie 1 S. 17, 45, doch zu deutlich hin. Auch Sach. 10, 12 spricht nicht für *Hengstenbergs* Auffassung, denn auch dort ist הלך vom Verhalten zu verstehen, nicht vom Ergehen, für welche letztere Ansicht weder Context noch Parallelismus sprechen. Sacharja spricht a. d. a. St. von der geistlichen Stärke, die der Herr den Erlösten verleihen wolle, und die sie in den Stand setzen werde, fortan in seinem Namen zu wandeln. Wir möchten erklären: Dies Alles muss geschehen, es ist kein Wunder, dass dies Alles geschehen wird, dass die Heiden ihre Götter verlassen und sich zu Israels Gott wenden werden, denn alle Völker haben ein jegliches seinen Gott zum Gotte, beten ein jegliches seinen Gott an, diese ihre Götter aber sind sammt und sonders ohnmächtig, nichtig, und ihre Ohnmacht und Nichtigkeit muss zuletzt ihren Verehrern offenbar werden, wir aber beten den Herrn unsern Gott an, haben ihn zum Gotte, er aber ist der wahre, allmächtige Gott, und dass er dies ist, muss zuletzt von Allen erkannt werden. הלך בשם אלהים seinen ganzen Wandel nach dem Namen, nach dem in ihm sich ausdrückenden Wesen eines Gottes einrichten, ihn in der seinem Wesen entsprechenden Art verehren, also überhaupt ihn verehren, anbeten, ihn zum Gott haben. Dass Israel im Namen des Herrn wandelt, kommt, weil das Wandeln in seinem Namen im Verse nicht ein treues Hangen an ihm, sondern ein Verehren desselben überhaupt ist, in ihm nicht als ein das Heil motivirendes Verdienst, das es sich erwirbt, sondern als eine es begründende Gnade, die ihm zu Theil worden, in Betracht. לעולם ועד Israel wird den Herrn immerdar zum Gott haben; wäre dies, was aber eine Folge der göttlichen Gnade und Bundestreue, nicht der Treue Israels ist, nicht der Fall, so würde es Israel wenig helfen, dass der Herr jetzt sein Gott ist. Dass der Herr sich Israel und ihm für immer zum Gott gegeben, ist der Grund davon, dass es so verherrlicht wird. נלך ist entweder wir werden wandeln — dann setzt das Wandelnwerden das Wandeln überhaupt voraus — oder wir wandeln — dann knüpft sich לעולם ועד

der nun so, wie eben geschildert, verherrlicht werden soll, wieder, wie in der Vorzeit, seinen Sitz aufgeschlagen, wird er nun in Wahrheit König über sie sein und als solcher sich erweisen, und zwar von da an ohne alle Unterbrechung in alle Ewigkeit hinein (V. 7 *b*)[112]. — —

in der Weise lose an das Vorhergehende an, dass man ein: *und werden wandeln* vor ihm hinzuzudenken hat.

112) Weil M. die Drohung mit der Verkündigung geschlossen hatte, dass der Tempelberg zu Waldhöhen werden solle (3, 12 *bβ*), begann er die in genauem scharfen Gegensatze zu ihr sich bewegende Verheissung gerade mit der Verkündigung der einstigen grossen Herrlichkeit desselben, den Anfang der Verheissung an das Ende der Strafverkündigung rückend. Während ihm noch die entsetzliche, unerhörte Drohung in 3, 12 *bβ* auf den Lippen schwebte, musste ihm schon die Verheissung in 4, 1 ff. vor der Seele stehen. Das, was zu verheissen, ihm nach der Vollendung der Verheissung von der Herrlichkeit des Tempelberges (von der V. 1 und 2 direkt und V. 3 und 4 *a* indirekt reden und zu der V. 4 *b* eine durch ihre Grösse motivirte Schlussformel und V. 5 einen ebendadurch hervorgerufenen Zusatz enthalten) am Nächsten lag, war die Sammlung des zerstreuten Israel; denn von ihr hatte er ja, wenn auch nicht mehr in den unmittelbar vorangehenden Strophen, dem rügenden und drohenden Theile der Fortsetzung seiner Schrift, so viel gesprochen und mit ihrer Verkündigung hatte er sein Buch begonnen (1, 8—16). Sobald er der Drohung in 3, 12 *bβ* genug gethan, setzt er ihr, zu 2, 12 f. zurückkehrend, die ihr entsprechende Verheissung entgegen. C. 1—3 enthielt zwei grosse Drohungen, zwei Hauptdrohungen, wesentlich zwei Drohungen: die Wegführung des Volks (C. 1. 2) und die Zerstörung des Tempels (C. 3). (Die Zerstörung Jerusalems in 3, 12 *abβ* ist der Zerstörung des Tempels in 3, 12 *bβ* untergeordnet; weil sie dies ist, wird in C. 4 nicht ausdrücklich von seinen Wiederaufbau geredet, sondern derselbe in 4, 1—4 nur vorausgesetzt; s. 4, 2 *b*). Den zwei Drohungen in C. 1—3 setzt der Prophet nun in 4, 1—7 in umgekehrter Ordnung zwei Verheissungen gegenüber. Die Verheissung in 4, 6. 7 *a* konnte M. um so leichter nach der Verheissung in 4, 1—4 aussprechen, als er sie, und zwar zum Theil ausführlicher, schon in 2, 12 ausgesprochen hatte, wo sie noch unmittelbarer motivirt war als in C. 4. ביום ההוא verbindet beide Verheissungen und setzt die Erfüllung der zweiten in eine Zeit mit der der ersten, in die אחרית הימים. Indem es auf 4, 1—4 *a* zurückweist characterisirt es zugleich 4 *b*—5 als nicht zu ihr gehörige Zusätze. Die neue Verheissung leitet der Prophet durch נאם ה׳ ein, sie als eine göttliche zu bezeichnen; die Formel entspricht 4 *b*. Die Verheissung beginnt mit der Sammlung, wie die in 2, 12 f. Doch wird hier die Zerstreuung und der elende Zustand, in dem sich die Zerstreuten befinden, hervorgehoben. In 2, 12 f.

d noch durch ein Drittes: dadurch, dass er wieder werde der Sitz rden des alten davidischen Königthums, in welchem und durch wel-

wurde Beides vorausgesetzt, wenigstens das Erstere; das Zweite liegt nämlich im Bilde vom Gefängnisse in 2, 13 eingeschlossen. Das Subjekt zu den Prädikaten in V. 6 *a* ist Heerde; das Bild in 2, 12 kehrt wieder. V. 6 *b* weist auf 2, 3 und 3, 4 zurück. Der Herr will Israel nun wieder wohlthun. Die hinkende Heerde zu einem Rest machen ist: sie nicht weiter vermindern, der ferneren Vernichtung einzelner Glieder von ihr Einhalt thun. V. 7 aα weist auf 2, 12 *a*β zurück und zeigt, wie es zu dem daselbst erwähnten Reste kommt. Ebenso geht der Inhalt des Versgliedes dem von 2, 12 *a*β und 4, 6 voran. V. 7 *a*α drückt einen negativen Gedanken (wenn auch in positiver Form) aus, V. 7 *a*β dagegen einen positiven, und in dem letzteren Versgliede wird der Inhalt des ersteren gesteigert: Der Herr verringert nicht nur die elende Heerde nicht mehr, sondern vermehrt sie auch zu einem starken, zahlreichen Volk. V. 7 *a*β weist auf 2, 12 *a*γ und besonders *b* zurück. Was dort nur vorausgesetzt ward, wird hier ausdrücklich ausgesprochen. V. 7 *a*β zeigt, wie es zu der Menschenmenge in 2, 12 *b* kommt. Das Versglied verhält sich also zu 2, 12 *b* (*a*γ) ganz, wie V. 7 *a*α zu 2, 12 *a*β. Auch das in V. 7 *a*β Ausgesagte geht der Sammlung und also dem Inhalte von V. 6 und 2, 12 *a* voran, wie man aus 2, 12 *a*γ *b*. sieht. Die Wendung in des zerstreuten und im elendesten Zustande sich befindenden Israels Geschick beginnt damit, dass es nicht weiter verringert wird und also Nichts es mehr trifft, was es noch elender macht (4, 7 *a*α); dann folgt die Vermehrung desselben (4, 7 *a*β); darauf wird das immer noch zerstreute gesammelt, wobei die eingetretene Vermehrung hervortritt (2, 12 *a*γ *b*); das gesammelte wird endlich aus der Gefangenschaft befreit und ins Vaterland zurückgeführt (2, 13). In V. 7 *a* und 6 *a* besteht das Gutesthun an Israel, was nun statt des bisherigen Bösesthun an ihm, von dem V. 6 *b* redet, eintritt. In V. 7 *a* geht der Prophet in der Zeit zurück; er kann dies leicht, da V. 6 und 7 *a* wesentlich in eine Zeit fallen. V. 6—7 *a* wiederholen nach dem Gesagten nicht bloss 2, 12, sondern entwickeln und ergänzen ihn. Von der Rückkehr ist in V. 6. 7 nicht die Rede; dagegen aber (in V. 7 *b*) von Etwas, wovon wiederum in 2, 12 f. nicht gesprochen wird: davon, dass der Herr über das gesammelte Israel von nun an bis in Ewigkeit auf dem Berge Zion als König regieren werde. Die Befreiung Israels aus der Gefangenschaft, die Rückführung desselben nach Canaan, die Wiederniederlassung in dem verheissenen Lande, der Wiederaufbau seiner Städte und besonders Jerusalems und des Tempels auf Zion, Begebenheiten, die alle zwischen dem, wovon V. 6—7 *a* reden und dem, wovon V. 7 *b* spricht, mitteninne fallen, werden in V. 7 *b* vorausgesetzt. Von den beiden ersten Begebenheiten war schon in 2, 13 die Rede; den Wiederaufbau des Tempels und Jerusalems setzt 4, 2 klärlich voraus. Als Israels König hatte

ches der Herr auf Zion über Israel König sein werde, soll der Zionsberg verherrlicht werden. Zu dem Thurme der Zionsburg, dem Heer—

sich der Herr schon bei dessen (Befreiung und) Rückführung erwiesen (2, 13) . Zwischen 2, 13 *b* und V. 7 *b* liegt, dass der Herr auf dem Zion wieder sein[e] Residenz aufschlägt. מָלַךְ steht emphatisch. Jetzt regiert er über sie e[rst] recht und in Wahrheit. Er regiert jetzt viel augenscheinlicher über Isra[el] als in der Vorzeit. Worin die Regierung des Herrn über Israel besteht, sic[h] erweist, wird hier nicht gesagt. Nach 4, 12 f. 5, 4 f. (vgl. Stellen wie 1 S[am]. 8, 20. Jes. 33, 22. Hab. 1, 14) erweist sie sich darin, dass er Israel geg[en] seine Feinde schützt. Ausserdem wird sie wohl auch darin bestehen, dass [er] in Israels Herzen vollkommen herrscht (vgl. Jes. 11, 9), wodurch es eb[en] möglich wird, dass er es von seinen Feinden errettet. In wem und durch wen er über dasselbe regiert, sagen 4, 8 und 5, 1 ff. aus: in dem und durch den Messias. Die Schlussworte des Hemistichs *von jetzt* (da) *an und bis* [in] *Ewigkeit* sagen aus, dass die Herrschaft des Herrn über Israel nie mehr werde unterbrochen werden. Früher war sie dies geworden. Israel war von ihm abgefallen und er hatte es preisgegeben. Demnach ist V. 7 *bβ* mit שְׁאֵרִית in V. 7 *aα* zu vergleichen und steht V. 7 *b* zu C. 1—3 in Gegensatz, insofern dieser Theil des Buches von Israels Abfall in der Gegenwart und der Preisgebung desselben von Seiten des Herrn in der nächsten Zukunft handelt. Auch schon in מָלַךְ liegt derselbe Gegensatz angedeutet, insofern dieses Wort emphatisch steht. Bei einem solchen Regieren des Herrn über Israel, wie das ist, welches da Statt finden wird, ist ein Abfall desselben vom Herrn und ein Preisgeben desselben durch ihn nicht mehr möglich. Eben weil der Herr in Wahrheit und von da an auf ewig über Israel regieren wird, fällt diese Regierung in die אַחֲרִית הַיָּמִים. V. 7 *b*, besonders *bβ*, sagt Dasselbe, was die Anfangsworte von V. 6 בַּיּוֹם הַהוּא. Auf dem Berge Zion regiert der Herr von da an bis in Ewigkeit über Israel, demselben Berge, den er früher verlassen und feindlicher Zerstörung preisgegeben. בְּהַר צִיּוֹן steht im Gegensatze zu 3, 12 und verbindet die Verheissung in V. 6. 7 mit der in V. 1—5. In der letzteren ist der Berg Z., näher der Tempelberg, seine Verherrlichung der Mittelpunkt, der eigentliche Gegenstand, von dem gesprochen wird, die erstere schliesst wenigstens mit der Verkündigung von Etwas, wodurch der B. Z. ebenfalls verherrlicht wird, und hat diese Verkündigung, ihr untergeordnet, zu ihrem Ziel- und Höhepunkt. Durch Zweierlei soll der Zionsberg verherrlicht werden: Dadurch dass sich der Herr auf ihm so glänzend offenbart, dass alle Völker zu ihm strömen u. s. w., er der Weltmittelpunkt wird (V. 1—5) und dadurch, dass der Herr in derselben Zeit, wo dies der Fall ist, auf ihm über Israel regiert. Die Verheissung in V. 1—5 geht als die grössere und als die, welche den Zion in noch bedeutend höherem Grade zum Gegenstande hat als die in V. 6. 7 dieser letzteren voran. In V. 6—7 *a* hat der Herr gesprochen, in V.

e gleichsam, von dem aus David, der frühere Schaafhirt und
e Hirt des Volkes Gottes, und seine Nachfolger im Hirten-
r dasselbe, die davidischen Könige, die Aufsicht über die ihnen
te israelitische Heerde geführt hatten — zu dem Hügel der Zi-
auf dem dieser ganz Jerusalem beherrschende und auch darum
ol des jerusalemischen Herrscherhauses bildende Thurm steht,
er einen Theil, seine Spitze ausmacht, und der in ihm (und
unabhängig von ihm durch seine eigene Höhe) ebenfalls die
ısalem beherrscht und so das es beherrschende Königshaus
— zu ihm soll, alle Hindernisse überwindend, die sich ihr auf
ge zu ihm entgegenstellen, die grosse alte davidische Herr-
er Jerusalem, über ganz Israel, die er jetzt bald verlieren und
wo er dieselbe wiedererhalten werde, seit undenklicher Zeit
aben werde, wieder gelangen (V. 8)[113].

pricht der Prophet von ihm. Dadurch tritt es schärfer hervor, dass der
über Israel auf Zion regiert.
m V. 8 unmittelbar vorangehenden Hemistiche V. 7 *b* hatte Micha davon
ochen, dass der Herr dereinst in der letzten Zeit in Wahrheit und auf
über die Israeliten als König herrschen werde, und in eben diesen
n hatte er den Berg Zion als Sitz dieser seiner ewigen und wahr-
en königlichen Herrschaft über sie in jener Zeit angegeben; und in dem
rum dem Hemistiche in V. 7 *b* vorangehenden Hemistiche in V. 7 *a*,
in dem beiden vorangehenden V. 6 hatte er Israel mit einer in elendem
nde befindlichen und weithin zerstreuten Heerde verglichen, die der
nicht ferner mehr vermindern, sondern vielmehr sehr stark vermehren
amn sammeln werde. Nun herrscht aber der Herr über Israel als König
unmittelbar, sondern mittelbar, in dem davidischen Geschlechte, dem er
errschaft über dasselbe verliehen hat, und ist auch seine ewige Herr-
über Israel in der letzten Zeit eine Herrschaft in diesem Geschlechte,
m er demselben eine ewige Herrschaft über sein Volk verliehen hat
z. B. 2 S. 23, 5). So lag es dem Propheten sehr nahe, unmittelbar
em er von der wahrhaftigen und ewigen Herrschaft des Herrn über
in der letzten Zeit gesprochen, davon zu reden, dass in jener Zeit das
sche Geschlecht die Herrschaft über Israel wieder bekommen werde,
sste er fast davon reden. Dadurch bestimmte sich das, was er von der
haft des Herrn über Israel gesagt, näher, und diese nähere Bestimmung
kaum fehlen. Und weil er ferner einerseits von dem Herrn gesagt,
r auf dem Berge Zion als König über Israel herrschen werde, ande-
s dieser Berg der Sitz der Herrschaft des davidischen Geschlechtes

Aber bevor die herrliche Zeit kommt, in der die alte davidische Herrschaft über Jerusalem wieder an den Heerdenthurm, den Hügel

über Israel in der Vorzeit gewesen war, so musste er in den Worten, in denen er davon sprach, dass die Herrschaft über Israel in der letzten Zeit wieder an das davidische Haus kommen werde, diese als eine Herrschaft auf Zion darstellen, hervorheben, dass es auf Zion über Israel herrschen werde. Und da er endlich Israel als eine Heerde dargestellt hatte, so lag es sehr nahe, die Herrschaft des davidischen Geschlechtes, von der er nun reden musste, als eine Hirtenschaft zu bezeichnen. Und zwar lag dies um so näher, als der Ahnherr dieses Hauses, David, in seiner Jugend Hirt gewesen war, als ihn der Herr von dem Weiden der Schaafheerde zum Weiden Israels, seines Volkes, berufen hatte. Indem aber nun in den beiden vorhergehenden Verheissungen, den beiden vorangehenden Theilen der Strophe in 4, 1—8, V. 1—5 und V. 6. 7 der Berg Zion der eigentliche Gegenstand des Propheten gewesen war, wesentlich um ihn sich Alles gedreht hatte, was derselbe in ihnen geredet (s. ob. S. 148), so spricht er von der der Hirtenschaft gleichenden Herrschaft des davidischen Geschlechtes über Israel in der letzten Zeit in der Art, dass er den zionitischen Hügel und näher das Gebäude auf demselben, das der specielle Sitz der davidischen Herrschaft gewesen war, zum Inhaber derselben macht. Und zwar redet er beide an, wodurch der Zionsberg noch schärfer als Gegenstand der Rede auch in V. 8 hervortritt. Dieser V. bildet somit den dritten (und letzten) Theil der Strophe in V. 1—8, die das Eigenthümliche hat, dass alle Verheissungen in ihr sich um den Zionsberg drehen: 1. Der Zionsberg Ausgangspunkt des göttlichen Gesetzes über die Welt und Völkermittelpunkt (V. 1—5), 2. der Zionsberg Sitz des ewigen Königthums des Herrn über Israel, nachdem der Herr dieses sein Volk aus seiner Zerstreuung wieder gesammelt hat (V. 6. 7), 3. Der Zionsberg Sitz der Herrschaft, in welcher der Herr über sein Volk als König herrscht (V. Der Prophet beginnt seine Rede vom Zionsberg in 4, 1—8 mit dem Letzt und Höchsten, was demselben zu Theil werden soll, um der tiefen Erniedrigung desselben, von der eben gesprochen, sogleich seine grösste Herrlichk aufs Schärfste gegenüber zu stellen. Dies zu thun drängt ihn sein Herz; dadurch wird eine Verkündigung, wie die in 3, 12, für dasselbe und für Herz aller Frommen überhaupt erträglich. Aufs Ueberschwänglichste soll tiefe Erniedrigung des Zionsberges in der näheren Zukunft in der letzten Z wieder ersetzt werden. Dies zu thun drängt ihn auch und noch mehr Eifer für die Ehre Gottes. Durch das in 3, 12 verkündete Schicksal des onsberges sind der Glaube an die Allmacht und die Treue des Herrn gefähr Der Herr will der Allmächtige sein und doch haben Feinde und ihre Gö seine Residenz zerstört, der Herr will der Treue sein und doch ist der zerstört, von dem er verheissen, dass er ewiglich dort wohnen werde.

der Zionsstadt gelangt und die Tochter Zion wieder gesammelt und zurückgeführt wird, muss erst die Zeit kommen, wo sie ihre Königthum

Herr wird dadurch, dass er in der ferneren Zukunft den Zionsberg zum höchsten Berge der Erde machen wird, aufs Glänzendste darthun, dass weder Mangel an Macht noch an Treue die Ursache der früheren tiefen Erniedrigung desselben gewesen. Die Bewegung in V. 1—8 ist eine aus einem späteren Stadium (V. 1—5) in ein früheres (V. 6—8) aus einem weiteren Kreise (V. 1—5) in einen engeren (V. 6—8), von näher zu Bestimmendem (V. 7 *b*) zu näher Bestimmendem (V. 8), von dem was Wirkung (V. 1—5; V. 6. 7) zu dem was Ursach (V. 6. 7; V. 8) ist, also ein rückgängige. Ihre Spitze erreicht diese Bewegung doch erst in der Verheissung in 5, 1 ff., wo von dem Individuum aus dem davidischen Geschlechte die Rede ist, in dem dieses die Herrschaft wieder bekommen soll: dem Messias. Dieser ist die Spitze der Verheissungen in 4, 1—8 und zugleich ihr Fundament, ihre Basis. 4, 1—5 und 4, 6. 7 bewegen sich im Gegensatze zu den Drohungen in C. 1—3 und speciell und besonders zu denen in 3, 12 (*bβ*). Nicht ist dies der Fall mehr mit V. 8.; denn weder in C. 1—3 überhaupt, noch insbesondere in 3, 12 ist davon, dass der Zion aufhören werde der Sitz des davidischen Herrschaft zu sein, ist von der Aufhör der Herrschaft des davidischen Hauses über Israel die Rede gewesen. Doch liegt sie in der Zerstörung Zions und Jerusalems (sowie auch in der Wegführung des Volks), ist sie mit ihnen gegeben, so dass auch V. 8 noch in Gegensatz zu 3, 12 treten kann. Und was der Prophet in diesem Verse, so zu sagen, versäumt hat, das holt er in V. 9 gewissermaassen nach. — Der מגדל עדר, den M. anredet, ist ohne Zweifel nicht der Heerdenthurm in Gen. 35, 21; denn, von vielem Anderem abgesehen (s. *Hengstenberg*, a. a. O. S. 270—72), der Prophet redet in V. 1—8 stets nur vom Zionsberg, hat nur ihn daselbst zum Gegenstande seiner Rede (s. ob. S. 150 und 148) und עפל בת ציון kann nur Apposition sein zu einem מגדל עדר, der auf dem Zion liegt. Der מ׳ ע׳, an den sich M. mit seiner Rede wendet, ist der Thurm der königlichen Burg auf dem Zion, von dem Neh. 3, 25, Cant. 4, 8 und Jes. 32, 14 die Rede ist, und der an der letzteren Stelle, wo er ebenfalls, wie hier, in Verbindung steht mit עפל, בחן *Warte* genannt wird. Er wird *Heerdenthurm* genannt, weil David, der frühere Hirt, den der Herr von der Trift, von den Schaafen weggenommen, um Fürst zu sein über sein Volk Israel (2 S. 7, 8), den er von den Schaafhürden genommen, von den säugenden Schaafen weggeholt, um Jakob sein Volk zu weiden (Ps. 78, 70 f. vgl. 72), von ihm, von der Burg aus, von dem er ein integrirender Theil war, dessen Spitze er bildete, Israel, die Heerde des Herrn (Jer. 13, 17) geweidet hatte, und weil dasselbe alle jüdischen Könige nach ihm gethan. Micha konnte darauf, den Thurm der Davidsburg einen Heerdenthurm zu nennen, um so leichter fallen, als er nicht nur in dem vorhergehenden Theile der Strophe, V. 6. f.,

verliert und in die Verbannung zieht. In diese nähere Zeit blickt der P
phet, von jener ferneren, in der er in den vorhergehenden Verheissun

Israel mit einer Heerde verglichen hatte (dass *die Hinkende* u. s. w. in V.
zunächst die hinkende u. s. w. Heerde und nicht die hinkende u. s. w. Isr
ist, geht schon aus dem Verhältniss von 4, 6. 7 *a* zu 2, 12 hervor), son
es überhaupt gern unter diesem Bilde darstellt; vgl. ausser 2, 12 noch 7
und besonders 5, 3, wo der Messias, in dem die frühere Herrsch
an den Heerdenthurm kommen soll, als Hirt dargestellt w
Gerade den Thurm der Burg nennt er als den dereinstigen Sitz der dav. H
schaft, weil er ihn mit einem Heerdenthurm vergleichen konnte, dieser aber
Ort ist, wo sich der Hirt aufhält, um auszuschauen, ob seiner Heerde Gefahr d
(vgl. 2 Chr. 26, 10. 27, 4). Und auch insofern war gerade der Thurm der Zi
burg besonders geeignet, als Inhaber der david. Herrschaft dargestellt zu w
den, als er durch seine Erhabenheit über Zion und Jerusalem, dadurch
er die ganze Stadt beherrschte, das davidische Geschlecht in seiner Herrsc
über dieselbe und ganz Israel symbolisirte. עפל ist hier nicht die Neh
26 f. 4, 21. 2 Chr. 27, 3. 33, 14 erwähnte Oertlichkeit, sondern, wie Jes.
14, der Berg Zion selbst. עפל ב׳ צ׳ ist an beiden Stellen ganz Dasselbe,
Jes. 16, 1 und 10, 32 Keri הר ב׳ צ׳. Sowohl die Verbindung des ע׳
בת ציון, was die Bewohnerschaft der auf dem Berge Zion gelegenen Zi
stadt ist, als das appositionelle Verhältniss des עפל בת ציון zu ל׳ עדר
fordern dies. Der Prophet nennt den Heerdenthurm den Hügel der Toc
Zion, weil er auf diesem hoch emporragend nur wie die Spitze desselben
dete. Der Hügel machte mit ihm und er mit dem Hügel gewissermaassen
eine Höhe aus. Doch ist es wohl nicht nöthig, ע׳ ב׳ צ׳ so ganz streng
Apposition zu מ׳ ע׳ zu fassen, dass der Hügel der Tochter Zion mit
Heerdenthurm geradezu identisch wird. Vielleicht, dass der Prophet in צ׳
den Zionsberg als einen theilweise anderen Gegenstand als den Heerdenth
als einen umfassenderen als denselben und als einen, der auch ihn ent
und von dem er wie einen Theil, den obersten, bildet, anredet. Eben
des zuletzt erwähnten Umstandes willen war ein Uebergang vom Heerd
thurm zum Zionshügel nicht so schwer. עדיך *bis zu dir* sagt viel mehr
אליך *zu dir hin:* Alle Hindernisse, die sich ihm auf seiner Wege zu dir
gegenstellen, überwindend (der Herr räumt sie aus dem Wege) gelangt
bei dir an; es gelangt sicher und wahrhaft an dich. תאתה entweder
Es gelangen, das Grosse, was dir zu Theil werden wird (die frühere He
schaft), oder: *wird sie gelangen*, die frühere Herrschaft, die der Prophet sc
im Sinne hat, an die er denkt und von der er im folgenden Hemistich spri
Es (sie) wird gelangen (Impf.), weil Es (sie) ein Zukünftiges (eine
künftige) ist. Doch scheint im Impf. zugleich zu liegen, dass Es (sie) sic
an den Heerdenthurm gelangen werde. In Hem. *b* sagt nun der Pro

gestanden, in sie zurückgehend, nun hinein. Indem er sie zu seiner Gegenwart nimmt, in ihr als in seiner Gegenwart steht, hört er Zion ein klägliches Wehegeschrei, ein Geschrei, wie das eines gebärenden Weibes erheben und fragt sie, ob sie etwa darum so schreie, weil sie ihren König und Berather verloren, denn nur ein solcher Verlust vermöge ein solches Wehklagen, einen solchen Schmerz hervorzurufen, wie er jetzt von ihr höre, an ihr sehe (V. 9). Dann fordert er sie, indem er noch immer im Geiste auf dem Boden der näheren Zukunft

ausdrücklich, was das Es ist, welches oder wer die Sie ist, die an den Heerdenthurm gelangen werde. Vortrefflich geht das Impf. nun in das Perf. über. Der Prophet sieht sie schon im Anzuge, schon so gut wie gekommen. Man muss übersetzen: *Und sie kommt, die frühere Herrschaft;* in ובאה wird das nachfolgende Subjekt anticipirt. Richtig haben daher die Masorethen Rebia über ובאה gesetzt. Durchaus verwerflich ist die enge Verbindung von תאתה und ובאה: *zu dir wird gelangen und kommen die frühere Herrschaft.* Wie tautologisch und matt! Schon die Masorethen haben das Richtige gesehen. Die erste Herrschaft ist die unter David und Salomo; sie, d. h. eine ebenso glänzende, ja eine noch weit glänzendere soll kommen. So genoss z. B. in Salomo's Zeit nur Israel des tiefsten Friedens, in der Zeit, in welcher sich V. 8 erfüllt, sollen nach V. 3 f. alle Völker seiner geniessen; vgl. ob. S. 143 הראשנה setzt voraus, dass der Heerdenthurm die Herrschaft, die er jetzt noch hat und seit David gehabt hat in der nächsten Zukunft verlieren und zwar auf sehr lange Zeit verlieren werde. Er werde sie kurz vor der Zeit, wo er sie wieder erhalten werde, längst, längst verloren haben. Die frühere Herrschaft ist zwar die des davidischen Geschlechts von David bis Hiskia, jedoch vorzugsweise die, welche es unter David selbst und unter Salomo hatte. Unter ihnen hatte der Heerdenthurm die volle und ganze Herrschaft, κ. ἐ. die Herrschaft, von Rehabeam bis Hiskia hatte er nur noch einen kleinen Theil derselben und nur noch einen schwächeren Abglanz von ihr. Die davidisch-salomonische Herrschaft soll zum Heerdenthurm kommen. In dem letzten Gliede des V.'s wird nun noch hinzugefügt eine Herrschaft über wen diese Herrschaft ist. ממלכת ist Apposition zu הממשלה, בת ציון ist Genit. objectivus: *das Königthum über* u. s. w., und ל neben dem Stat. constr. drückt aus, dass das Königthum der Tochter Jerusalems als seinem Objecte angehört (das der T. J.'s als seinem Objecte angehörende K.). Jerusalem repräsentirt als Gegenstand der Herrschaft das ganze Reich als dessen Haupt, Hauptstadt. Es wird gewählt, weil der Heerdenthurm, der Hügel der Tochter Zions, an welchen die Herrschaft kommen soll, die Stadt Jerusalem, über sie hervorragend, local beherrschte.

20

steht, diese zu seiner ideellen Gegenwart hat, zur Aeusserung des heftigsten Schmerzes auf, weil ihr, wie er sieht, in allerkürzester Zeit ein schweres Geschick bevorstehe: Auszug aus der Stadt als Gefangene nach Babel unter vielen Beschwerden und Leiden auf dem Wege, ein Geschick vor dem der Herr sie weder bewahren, noch das er auf irgend einem Punkte des Zuges nach dem Orte der Gefangenschaft aufheben, sondern dem er erst an diesem Orte selbst, nachdem sie dort als Gefangene geweilt, ein Ende machen werde (V. 10)[114]). — —

114) Nachdem der Prophet die furchtbare, den Gipfel aller Strafverkündigungen in C. 1—3 bildende Drohung in 3, 12 ausgesprochen hatte, hat er von 4, 1 an bis jetzt in scharfem Gegensatz zu dieser Drohung und den Strafverkündigungen in C. 1—3 überhaupt stehende Verheissungen ausgesprochen, Verheissungen, welche alle in der אחרית הימים, der fernen letzten Zeit erfüllt werden sollen (vgl. mit einander die Anfangsworte von 4, 1, die von 4, 6, das שארית in 4, 7 *a*, die Schlussworte von 4, 7 *b* und das הראשנה in V. 8, in welchem letzteren Verse nicht so ausdrücklich, wie in 6 f. angegeben wird, dass sein Inhalt in die letzte Zeit falle, weil es sich nach 4, 1—5 und 4, 6 f. leicht von selbst verstand, dass dies der Fall sei). Micha hat sich vom Anfange des vierten Capitels an bis jetzt in das fernzukünftige herrliche Heil Israels vertieft und versenkt. Zu welchem Zwecke er dies gethan, haben wir zum Theil schon ob. S. 150 f. angegeben. Hier müssen wir noch hinzufügen, dass er es auch, und zwar vornehmlich, deshalb gethan, damit die Gläubigen in den schweren Anfechtungen, in die sie schon jetzt durch die blosse Ankündigung des furchtbaren Strafgerichts in 3, 12 kommen müssen, und in den noch ungleich schwereren, in welche die nahe Erfüllung dieser Ankündigung sie bald führen muss, bestehen können. Einen Stab und Schild für die Jetztzeit, wo die Noth in Aussicht steht und für die nähere Zukunft, wo sie da ist, will er ihnen in den Verheissungen in 4, 1—8 in die Hand geben. Jetzt bricht er nun die Verheissung ab, er unterbricht sie. Er thut Dies, denn noch hat er sie nicht vollendet. Davon, dass die alte davidische Herrschaft, die Vermittlerin alles Heils für Israel und die Völkerwelt, wieder zum Zionsberge, zur Zionsburg kommen solle, hat er gesprochen; nicht aber noch von dem Träger dieser Herrschaft, dem neuen, zweiten David, in dem und durch den sie das Heil Israels und das Weltheil vermitteln würde, und von dem er, wie aus 5, 1 ff., wo er von ihm redet, hervorgeht, noch zu reden hat und noch reden will. Er bricht die Verheissung ab, um, ehe er sie vollendet, erst einem Missbrauche derselben vorzubeugen. Es lag manchen seiner Hörer und Leser gewiss nahe, über die von ihm eben verkündete fernzukünftige Herrlichkeit und Erlösung Zions seine früher angekündigte näherliegende, ja nahe bevorstehende Erniedrigung und Noth und ihre gerechte Ursach zu ver-

gessen, sich allein in die ersteren zu versenken und die letzteren zu übersehen und ausser Acht zu lassen oder gering zu schätzen. Sie konnten sich in eitler Weise an jener ergötzen, ohne daran zu denken, dass ihre Erfüllung noch sehr weit entfernt war, und dass für die nächste Zukunft ihr Widerspiel bevorstand und wegen des in Jerusalem gegenwärtig herrschenden furchtbaren Verderbens bevorstehen musste. Diesem Missbrauche, der eben ausgesprochenen Verheissungen, dem durch die ausdrücklichen Bemerkungen und wiederholten Andeutungen in 4, 1—8, dass die Erfüllung des daselbst verkündeten Heiles einer fernen Zeit angehöre, doch noch nicht genug vorgebeugt war, entgegenzuarbeiten, hebt der Prophet es hervor, dass Zion zwar dereinst gewiss eine herrliche Erlösung, ja herrliche Erlösungen erfahren werde, dass aber diese sammt aller der mit ihnen verbundenen und auf sie folgenden Herrlichkeit noch weit, weit entfernt seien, während die früher für das gegenwärtige furchtbare Verderben verkündete Noth nahe bevorstehe, vor der Thür sei, dass zuerst und vor Allem diese, durch das gegenwärtige Verderben vollkommen verdient, und dann erst jene kommen, dass der Weg zu jener erst durch diese führen, es zu jener durch diese gehen werde. Dies thut er nun von 4, 9 an bis 4, 14, so dass man 4, 9—14 eine Episode, eine episodische Strophe mit mahnendem und warnendem Zwecke, eine Mahnstrophe nennen kann. Erst von 5, 1 an setzt M. die Verheissung in 4, 1—8 fort, wie man nicht nur aus dem Verhältniss von 5, 1 zu 4, 8, sondern auch aus der ganz ähnlichen Form sieht, in welche die beiden Weissagungen in 4, 8 und 5, 1 eingekleidet werden. Dass 4, 9—14 wirklich den angeführten Gedanken zu dem angeführten Zwecke entwickelt, zeigt vornehmlich das zweimalige emphatische עַתָּה in V. 10, das den Schlüssel zum Verständniss der Strophe bildet, sowie auch der Umstand, dass dieselbe mit der Verkündigung der in die nähere Zukunft fallenden Noth schliesst (V. 14). Trösten soll die Strophe zunächst, ja wesentlich nicht, der Trost in ihr ist untergeordnet, Nebensache; er ist das Zwar in ihr, die Mahnung das Aber. Nach 4, 8 schon und nicht erst, wie Jemand erwarten könnte, nach 5, 1, nach der Vollendung der Verheissung lässt der Prophet die Mahnung eintreten, weil die Verheissung mit 4, 8 gewissermaassen schon vollendet, weil sie mit ihr so weit vollendet ist, dass jene nun eintreten kann. Die Verheissung in 4, 8 schliesst nämlich die in 5, 1 schon ein und deutet sie schon an. Nur in einem zweiten, neuen David kann die erste, alte Herrschaft wider an den Heerdenthurm, den Hügel der Tochter Zion kommen. — Der Prophet, der in V. 8 noch von Etwas gesprochen, was in der letzten Zeit, der Zeit der Erfüllung der Verheissung, geschehen soll, steht in V. 9 plötzlich in der, auf dem Boden der in 3, 12 als zukünftig verkündeten näherliegenden Strafzeit. Sie ist ihm geistige Gegenwart. Er hört in ihr die Tochter Zion ein Wehegeschrei erheben und fragt sie nach dessen Ursach; worauf er sogleich in Frageform, in einer zweiten Frage, die Vermuthung ausspricht, dass die Ursach des heftigen

Schmerzes, von dem er sie ergriffen sehe, der sein müsse, dass sie keinen König mehr unter sich, in ihrer Mitte habe, dass ihr Rathgeber zu Grunde gegangen sei. Nur diesen Grund kann ihr gewaltiges Weh, kann ihr vor Schmerz sich Krümmen und Winden haben, worin sie einem gebärenden Weibe gleiche. Nur von einem solchen Verluste kann ein solcher Schmerz herrühren. Dann fordert er Zion zur Aeusserung des heftigsten und eines noch heftigeren Schmerzes auf, als der ist, von dem er so eben gesagt, dass er sie ihn wegen des Verlustes ihres Königs äussern höre und sehe; indem er als Grund dieser Aufforderung angiebt, dass ihr, wie er bestimmt wisse, ganz unmittelbar, in der allerkürzesten Zeit, jetzt eben — M. steht in V. 10 a auf dem Boden ganz derselben Zeit, auf dem er in V. 9 gestanden — das Loos bevorstehe, als Gefangene aus der Stadt (Jerusalem) zu ziehen, auf dem Wege nach dem Lande ihrer Gefangenschaft, wohin sie werde abgeführt werden, nach Weise der Gefangenen auf freiem Felde zu liegen und bis nach Bab[el], welche Stadt ihr Gefängniss werden solle, gebracht zu werden; dort, dort zw[ar], aber auch dort erst, nicht schon in Jerusalem selbst jetzt, wo die Gefange[n]schaft ihr nur erst noch droht, auch nicht auf ihrem Wege zum Orte ih[rer] Bestimmung, werde der Herr sie erlösen. Sie werde die Wegführung in [die] Gefangenschaft in ihrem ganzen Verlaufe bis zu ihrem Zielpunkte mit all[en] ihren Drangsalen und das Leben in der Gefangenschaft erst kosten m[üs]sen, ehe sie werde errettet werden. Grund genug, den heftigsten Schm[erz] zu empfinden und zu äussern. Die Fragen in V. 9 und die Aufforderung V. 10, beide sind nur rethorische Formen der einfachen Strafverkündig[ung]. V. 9 steht für: Jetzt, in der näheren Zukunft, höre ich dich schreien [und] dich winden u. s. w. weil kein König in dir ist, oder noch einfacher: in [der] näheren Zukunft wirst du schreien u. s. w., weil u. s. w., in der n. Z. w[ird] kein u. s. w. und wirst du darob u. s. w., in der n. Z. steht dir Verlust d[ei]nes Königs und Schmerz darüber bevor; V. 10 steht für: du wirst (in [der] näheren Zukunft) den heftigsten Schmerz äussern, weil dir da die Wegführ[ung] u. s. w. unmittelbar bevorstehen und der Herr dich nicht vor ihr oder w[äh]rend derselben, sondern erst im Lande der Gefangenschaft erlösen wird. Zi[eht] man V. 9 *abβ* und V. 10 *a* zusammen, so ist der Inhalt von V. 9 f.: In [der] näheren Zukunft wirst du Schmerzen haben, weil du da deinen König v[er]lieren und nach Babel in die Gefangenschaft geführt werden wirst, um d[ort] erst erlöst zu werden; lässt man V. 9 *abβ* und V. 10 *a* ganz weg, was [man] kann, so ist der Inhalt von V. 9 f.: In der näheren Zukunft wirst du dei[nen] u. s. w. Aehnliche rethorische Formen der Weissagung, wie in V. 9. 10, in 1, 8. 10. 11. Es ist augenscheinlich, dass V. 9 im Gegensatz zu V. 8 [und] V. 10 im Gegensatz zu V. 6—7 *a* steht und sich also V. 9 und 10 in um[ge]kehrter Ordnung im Gegensatz zu V. 6—8 bewegen. M. hatte eben ge[weis]sagt, dass der Heerdenthurm, der Hügel der Tochter Zion in der fern[ere]n Zukunft die alte Herrschaft über Jerusalem wieder erhalten würde, in da

nächsten Zukunft aber, meint er in dem unmittelbar auf diese Verheissung Folgenden, soll die Tochter Zion, die Bewohnerin dieses Hügels, umgekehrt ihren König verlieren. In der vor jener Weissagung von der Wiederkehr der alten Herrschaft zum Heerdenthurm vorangehenden Weissagung hatte er davon gesprochen, dass Israel in der letzten Zeit vom Herrn aus der Zerstreuung gesammelt u. s. w. werden würde, in der auf die Verkündigung, dass die Tochter Zion in der näheren Zukunft ihren König verlieren werde, folgenden Verkündigung, spricht er davon, dass ihr dagegen in der näheren Zukunft unhintertreiblich Wegführung nach Babel bevorstehe, Erlösung aus der Gefangenschaft aber ihrer erst dort warte. In ähnlicher Weise, wie sich V. 9 f. zu V. 6—8 in umgekehrter Ordnung bewegt, bewegte sich V. 1—5 und 6 f. in umgekehrter Ordnung zu 3, 12 und C. 1—3. Micha schliesst den Gedanken, dass in der näheren Zukunft das Widerspiel der eben ausgesprochenen Verheissungen eintreten werde, unmittelbar an diese Verheissungen an, ohne es äusserlich irgendwie mit ihnen zu verbinden. Plötzlich, nachdem er noch so eben von dem Eintritt von etwas der fernen Zukunft Angehörigen geredet, steht er auf dem Boden der näheren, hört und sieht da dem oben Verkündeten Entgegengesetzes vorgehen und spricht in Betreff Desselben Fragen und Vermuthungen aus. Solche plötzliche, schroffe, unvermittelte Uebergänge zu Etwas so eben Ausgesprochenem Entgegengesetzten sind etwas Micha (und Hosea) Eigenthümliches; vgl. 2, 12 f. mit dem Vorangehenden, 4, 1 ff. mit 3, 12. Der Uebergang von V. 8 zu V. 9 ist der umgekehrte wie der von 3, 12 zu 4, 1. M. kehrt mutatis mutandis zu 3, 12 zurück. Dass er in V. 9 auf dem Boden der näheren Zukunft steht, ergiebt sich nur aus dem Inhalte des V.'s. עתה bezeichnet diesen Boden als seine geistige Gegenwart. M. sagt nicht: *Warum schreist du jetzt?* sondern: *Jetzt — warum schreist du?* Er fixirt zuerst den Moment, in dem er plötzlich im Geiste steht und in dem er Etwas vorgehen hört und sieht, als seine geistige Gegenwart, spricht aus, dass er diese sei. Richtig haben die Masorethen עתה mit Sakef gadol versehen. Die Gefragte ist, wie man aus V. 10 sieht, die Tochter Zion, die Einwohnerschaft Zions, Jerusalems unter dem Bilde eines Weibes vorgestellt. In V. 8 hatte M. davon gesprochen, dass dereinst in der ferneren Zukunft die Tochter Jerusalem wieder, wie in alten Zeiten, einen König, wie die der alten Zeit, bekommen werde, darum hört und sieht er in V. 9 in der näheren gerade die mit der Tochter Jerusalem wesentlich identische Tochter Zion (die Bewohnerschaft der Zionsstadt war der Haupttheil und Kern der Bewohnerschaft Jerusalems) über den Verlust ihres Königs schreien und von Wehen ergriffen werden. Der Prophet konnte in V. 9 um so leichter die Tochter Zion vor Augen haben, als er in V. 8 von dem Hügel der Zionsstadt geredet und das geographische Verhältniss der Zionsstadt zu dem Hügel, auf dem sie stand, als Abbild des Verhältnisses ihrer Bewohnerschaft zu dem auf ihm thronenden Könige angeschaut hatte. בת ירושלם in V. 8 scheint nur zu

stehen, damit בת ציון nicht wiederkehre. Dass M. die Einwohnerschaft Zions als ein Weib schaut, hängt damit zusammen, dass er den Schmerz von dem er sie ergriffen sieht, um ihn als einen sehr heftigen zu bezeichnen, als Geburtsschmerz darstellen will. Das Geschrei, was er sie erheben hört, ist, wie man aus *bβ* ersieht, das eines gebärenden Weibes. Dass er mit מלך und יועץ in *bα* den davidischen König und nicht den Herrn (2, 13. 4, 7 *b*. Jer. 8, 19) meint, ergiebt sich mit Sicherheit aus dem Verhältnisse von V. 9 zu V. 8. Auch konnte אבד, das auch Sach. 9, 5 von einem Könige vorkommt, von Gott kaum gebraucht werden und wird der Herr nie als Zions יועץ dargestellt, wohl dagegen ihr König (Jes. 9, 5 vgl. 11, 2 und 1, 26). Dass Jer. 8, 19, welche Stelle sicher auf der unsrigen ruht, der Herr Zions König ist, beweist nicht, dass er es auch hier ist. Jeremia kann Mich. 4, 9 frei benutzt haben. Wie Zion einen so bittern, heftigen Schmerz über den Verlust ihres davidischen Königs äussern konnte, begreift sich, wenn man bedenkt, dass er Repräsentant Gottes und Vermittler seiner Gnaden und seine Wegnahme daher Zeichen des göttlichen Zornes war (*Hengstb.*). Auch waren alle Verheissungen seit David an das davidische Königshaus geknüpft und schien daher mit seinem Untergang es auch mit ihnen aus und Israel so ohne Zukunft und vom Herrn verworfen zu sein. Sehr treffend vergleicht *Hengstenberg*, um darzuthun, wie viel der davidische König Israel galt, Klgl. 4, 20. In dieser Stelle, die gerade ausgesprochen wurde, als sich die Weissagung in unserer erfüllt hatte, ja die selbst die Erfüllung derselben ist, wird der davidische König, selbst von einem Zedekia repräsentirt, Israels Lebensathem genannt. Eine mit unserer Stelle ganz parallele Weissagung in Hos. 10, 10 f. In יועצך wird hervorgehoben, was der davidische König ihr gewesen war und welchen (wessen) Verlust sie in seinem Verluste beweint. Nach *Hitzig* und *Maurer* enthält die Frage in *bα* Ironie. Du musst keinen König, keinen Berather haben, weil du so schreist und dadurch zeigst, dass du dich für verloren hältst. Einen König und Berather hast du freilich, aber er weiss nicht zu rathen. Dann schreit Zion schon in V. 9 über die bevorstehende Wegführung. Aber in V. 9 wird augenscheinlich die Verkündigung des Untergangs der davidischen Herrschaft in der näheren Zukunft der Verheissung der Wiederkehr derselben in der fernern entgegengesetzt. — V. 10 enthält eine neue, zweite, der ersten in V. 9 coordinirte Weissagung. גחי verstärkt das חולי und ist nach dem Sprachgebrauch intransitiv: hervorbrechen, d. h. wohl vor übergrossem Schmerz sich heftig nach vorn bewegen; vgl. Jer. 4, 31. עתה im Augenblick; die Wegführung und was auf ihr folgt, steht dir ganz unmittelbar bevor. Der Prophet steht in der Gerichtszeit ganz dicht vor der Wegführung. Das nahe bevorstehende Herausziehen Zions ist ein dem, von welchem in 2, 13 die Rede war, gerade entgegengesetztes, dagegen dasselbe mit dem Schaphirs und Zaanans (vgl. ob. S. 112) in 1, 11. קריה ohne Artikel eine Art Nomen proprium wie Urbs von Rom. In den Worten

בשדה — תצאי liegt, dass die Tochter Zion nicht mehr ein so ruhiges beschwerdeloses Wohlleben führen werde als sie bisher in der Stadt Jerusalem geführt und hat führen können. Kein städtisch Leben wirst du mehr führen können, auf dem Felde wirst du liegen müssen. Ob sich der Prophet Jerusalem zur Zeit, wo er die Worte in V. 10 ausspricht, als schon zerstört oder als erst noch zu zerstören denkt, lässt sich nicht ausmachen. עד steht ebenso emphatisch wie in עדיך V. 8. Du musst als Gefangene Babel erreichen, musst dort als Gefangene weilen; auf keinem Punkte deines Zuges dorthin, wirst du erlöst. Die קריה ist der Ausgangspunkt, בבל der Zielpunkt der Wegführung, השדה der ganze Weg von jenem bis zu diesem.

Wer sind die Vollstrecker des Strafgerichtes über Juda und Jerusalem, von dem im Buche Micha die Rede ist?

Wir schliessen die Erörterung dieser Frage an die Erklärung von 4, 10 an, weil die Strafverkündigung über Juda und Jerusalem im Buche an dieser Stelle desselben in ihrer grössten Bestimmtheit auftritt: Der Prophet nennt in ihr ausdrücklich den Ort, wohin die Bewohner Jerusalems gefangen weggeführt werden sollen; es ist Babylon.

Es ist eine doppelte Antwort auf die Frage möglich. Die Vollstrecker des Strafgerichts über das jüdische Volk, von dem Micha in 1, 8—16. 2, 4. 10. 3, 12. 4, 9 f. und an anderen Stellen des Buches redet, können die Assyrier, es können dieselben auch die Babylonier sein. Welche von Beiden sind es nun wirklich?

Dafür dass dieselbe die Babylonier sind, lässt sich vor Allem 4, 10 anführen. Hier wird ja geradezu Babylon als der Ort bezeichnet, wohin das jüdische Volk gefangen geführt werden, wo es eine Zeit lang in der Gefangenschaft leben und wo ihm Errettung aus derselben widerfahren soll. Für Ebendasselbe lässt sich ferner geltend machen, dass, während Micha verkündigt, die Strafgerichtswerkzeuge, von denen er redet, würden das jüdische Volk in die Gefangenschaft führen, dem israelitischen Königthume ein Ende machen und Jerusalem und den Tempel zerstören (1, 11. 15. 16. 2, 12 f. 4, 6 f. 10; 4, 9; 1, 9. 12. 3, 12), Jesaja dagegen beständig und auch in derselben Zeit, in welcher Micha sein Buch schrieb, im Anfange der Regierung Hiskia's, verkündigte, dass es den Assyriern nicht gelingen würde, Jerusalem einzunehmen, dass ihre Macht sich an der Hauptstadt des jüdischen Volkes brechen würde. Bedrängen sollen sie dieses wohl, schwer bedrängen, aber es gänzlich zu überwältigen, ihm den gänzlichen Untergang zu bringen, das soll ihnen nicht gelingen. Vgl. z. B. Jes. 10, 28—34. 29, 1—8. 30, 27—33. 31, 4—9. Und mit Jesaja stimmt Hosea überein, wenn er in 1, 4—7 sagt, der Herr werde in derselben Zeit, in welcher er das Königthum des Hauses Israel vernichten und den Bogen Israels im Thale Jesreel zerbrechen würde, des Hauses Juda sich erbarmen und ihnen helfen durch den Herrn ihren Gott.

Micha würde, hätte er Untergang des jüdischen Volkes durch die Assyrier verkündet, sich also in den schneidendsten Widerspruch mit seinen prophetischen Zeitgenossen und vor Allem mit dem Propheten gesetzt haben, mit dem er sonst in so erstaunlicher Weise zusammenstimmt. Und endlich, sind die Strafwerkzeuge bei Micha die Assyrier, so haben sich alle seine Strafverkündigungen nicht erfüllt. Sanherib nahm zwar die meisten jüdischen Festen ein, verwüstete Judäa und brachte Hiskia in schwere Bedrängniss (Jes. 36, 1. 37, 8 f. 37, 3); aber in den Besitz von Jerusalem gelangen, was er wünschte, und das jüdische Volk in die Gefangenschaft führen, was er beabsichtigte (s. Jes. 36, 16. 17), konnte er nicht. Hiskia musste er auf dem jüdischen Throne und seine Hauptstadt und ihren Tempel unzerstört lassen. Vor Jerusalem selbst ward sein Heer in einer Nacht unmittelbar durch den Herrn selbst vernichtet (Jes. 37, 36). Später führte zwar Assarhaddon Manasse nach Babel, aber dieser bekam nachher die Erlaubniss, wieder nach Jerusalem zurückzukehren (2 Chr. 33, 11—13) und weder ward Jerusalem mit seinem Tempel von dem genannten assyrischen Könige zerstört, noch das jüdische Volk von ihm ins Exil geführt. Dagegen hat sich alles von Micha Gedrohte aufs Herrlichste erfüllt, wenn er dessen Erfüllung durch die Babylonier erwartet hat.

So stark aber auch alle diese Gründe für die Ansicht, dass die Strafwerkzeuge bei Micha nicht die Assyrier, sondern die Babylonier sind, zu sprechen, so nothwendig sie dieselbe zu machen scheinen — sie halten alle keine Prüfung aus.

Am Wenigsten der dritte und letzte. — Einmal ist nämlich der Satz, der demselben zu Grunde liegt, dass alle Weissagungen sich unbedingt haben erfüllen müssen, ein unberechtigter. Jeremia erklärt in Jer. 18, 5—10 ausdrücklich, dass Umkehr die Erfüllung von Strafverkündigungen und Abfall die Erfüllung von Verheissungen verhindern können, dass also die Erfüllung jener und dieser bedingt seien, die jener durch Unbussfertigkeit, die dieser durch Treue. Daher denn auch in den prophetischen Schriften häufig Strafverkündigungen von Ermahnungen zur Busse begleitet sind; s. z. B. Jer. 4, 3 ff. Ez. 18, 30—32. Und die heilige Geschichte hat nicht wenige Beispiele von Nichterfüllung von Strafverkündigungen, weil die Bedrohten umkehrten, aufzuweisen. So ward z. B. die Verkündigung Jona's, dass Ninive in 40 Tagen solle zerstört werden, nicht erfüllt, weil die Niniviten Busse thaten (s. Jon. 3, 3—10). Bisweilen (wenn etwa die begangenen Sünden zu gross gewesen oder es der Reue an Tiefe gebrach) wird die Strafe wenigstens gemildert oder verschoben (s. 1 Chr. 12, 5—8. 1 Kg. 21, 29. 2 Kg. 22, 15—20). Und wie könnte es auch anders sein, da die göttliche Barmherzigkeit den Tod des (noch nicht absolut verhärteten) Sünders nicht will? (Vgl. mit dem Auseinandergesetzten noch Beitrr. S. 96—98). — Sodann aber wird Jer. 26, 18. 19 geradezu erzählt, dass die Strafverkündigung in Mich. 3, 12 und also, da diese Strafver-

kündigung die Spitze aller Strafverkündigungen im Buche Michâ ist, die übrigen Strafverkündigungen in ihm einschliesst und voraussetzt, Micha's Strafverkündigungen überhaupt, weil die Bedrohten Busse thaten, sich nicht erfüllten, worüber weiter unten mehr.

Was den zweiten Grund gegen die Ansicht, dass die Strafwerkzeuge bei Micha die Assyrier seien, anbetrifft, so ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die prophetische Verkündigung eine doppelte sein kann, eine Verkündigung dessen, was bedingt, (bei Strafverkündigungen für den Fall des Nichteintritts von Busse) und eine Verkündigung dessen, was überhaupt geschehen werde, welche letztere bei Verheissungen von Errettung oder doch nicht gänzlichem Untergange entweder schon vorhandene Busse oder das sichere Vorherwissen, dass solche eintreten werde, voraussetzt. Die Verkündigungen Jesaja's und Hosea's, dass Juda von den Assyriern nicht überwältigt werden sollte, gehören der zweiten, die Micha's von der Wegführung Juda's, der Aufhebung des davidischen Königthums und der Zerstörung Jerusalems durch die Assyrier der ersten Art von Verkündigung an. Warum aber Micha das, was Juda von Seiten der Assyrier bedingt, Hosea und Jesaja dagegen das, was ihm von ihnen überhaupt widerfahren würde, verkündeten, lässt sich aus der Verschiedenheit der Zeitpunkte, in welchen sie ihre Weissagungen von dem, was die Assyrier gegen Juda thun würden, aussprachen und aus der mit ihr zusammenhängenden, aus ihr folgenden Verschiedenheit des Grundgedankens und Zweckes dieser Weissagungen leicht erklären. Wenn Jesaja z. B. in der im Anfange der Regierung des Ahas verfassten (s. Beitrr. S. 175—78 und Ueber den syr.-ephr. Krieg, S. 64 f.) Weissagung in C. 10, 5—12, 6 weissagt, das assyrische Heer würde Jerusalem nicht einnehmen, sondern in seiner Nähe vom Herrn vernichtet werden, so hat diese Verkündigung zunächst darin ihren Grund, dass er in dieser Weissagung den Grundgedanken durchführen will, dass das Weltreich das Reich Gottes in der näheren Zukunft zwar schwer bedrängen werde, aber nicht werde ganz überwältigen und vernichten können, und zwar zu dem Zwecke, die Gläubigen in der Zeit der bevorstehenden Drangsal und Noth vor Verzweifelung zu bewahren (s. Jes. 10, 24). Diesen Grundgedanken zu diesem Zwecke durchzuführen, war aber in der Epoche, in welcher Juda in eine Verbindung mit Assyrien getreten war oder zu treten eben im Begriffe stand, welche für dasselbe verhängnissvoll werden musste, am Eingange des ganzen Zeitraums der assyrischen Bedrängniss, durchaus in der Ordnung, an der Zeit. Hier am Anfange hatte die Prophetie das wirkliche, definitive Ende, den wirklichen, definitiven Ausgang zu verkündigen. Dass die Bedingung dieses Endes, die Umkehr des damals tiefgefallenen Israel, vor ihm eintreten werde, setzt er stillschweigend voraus und hatte er schon in 8, 20 ff. verkündet. Wenn dagegen Micha in seinem im Anfange der Regierung Hiskia's geschriebenen Buche Wegführung Juda's in das Exil, Aufhebung des jüdischen Königthums und Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch

die Assyrier verkündet, so hat diese Verkündigung zunächst darin ihren Grund, dass er den Grundgedanken durchführen will, dass das gegenwärtige furchtbare Verderben aller leitenden Stände des jüdischen Volks nothwendig die... Alles in der nächsten Zeit zur Folge haben müsse (Mich. 3, 12) und zwar zu dem Zwecke, die Sünder zur Busse zu führen, damit das Gedrohte nicht eintrete. Den angeführten Gedanken zu diesem Zwecke durchzuführen, war aber in der Epoche, in welchem einerseits das Gericht über Gesammtisrael durch die Assyrier immer näher rückte (das über das Zehnstämmereich stand gar ... unmittelbar, das über Juda auch nahe bevor — schon befand man sich ... der Regierung des Königs, unter dem es eintreten sollte), andererseits durch die Thronbesteigung des frommen Hiskia die Vorbedingung zur Umkehr gegeben war, ganz in der Ordnung, an der Zeit. Hier in der Mitte des Zeitraums vom Anfange der Regierung des Ahas bis zum vierzehnten Jahre Hiskia's, des Zeitraums der assyrischen Bedrängniss und Gefahr, hatte die Prophetie den Eintritt der nothwendigen Bedingung der von ihr selbst verheissenen Errettung Juda's von der Hand der Assyrier, der Umkehr, den sie ... Anfange desselben vorausverkündigt und vorausgesetzt hatte, hervorzurufen; denn hier, wo die Krisis sich näherte und die Vorbedingung zur Umkehr gegeben war, war diese Hervorrufung dringend nöthig — trat die Umkehr nicht bald ein, so konnte sich die Verheissung nicht erfüllen — und leichter möglich. Und die Prophetie konnte im Anfange der Regierung Hiskia's die damals nöthige und leichter mögliche Busse durch Nichts besser hervorrufen, als dadurch, dass sie aufs Schärfste hervorhob, dass die gegenwärtige Verderbtheit in Juda Untergang des Staates durch die Assyrier bewirken müsse, ja geradezu verkündigte, dass sie ihn bewirken werde. Ja sie konnte, bei der tiefen Verderbtheit des Volkes, die Umkehr durch nichts Anderes hervorrufen als durch solche Verkündigung. Nur durch sie wurde es zu ihr, so zu sagen, geschreckt, und zu ihr geschreckt musste es werden. Hätte sie damals ... aussprechen wollen, dass Jerusalem von den Assyriern nicht erobert werden, dass die Assyrier vor ihm vernichtet werden würden, die Bewohner Jerusalems hätten sich auf diese Verkündigung verlassen und nicht Busse gethan, und die gegebene Verheissung wäre gerade so nicht in Erfüllung gegangen. (Nur ein falscher Prophet hätte damals Nichtuntergang Jerusalems durch die Assyrer verheissen können). Ja hätte sie damals auch nur von der Unbussfertigkeit als von der Bedingung des Untergangs gesprochen und hervorgehoben, dass er nicht unbedingt sei, man durch Busse dem Verderben noch entrinnen könne, die Umkehr wäre schwerlich, oder sie wäre doch schwerer eingetreten. Nur wenn die Unbussfertigkeit als Bedingung des Untergangs und die Möglichkeit, demselben durch Busse zu entrinnen, bloss stillschweigend vorausgesetzt und die Strafverkündigung so ausgesprochen ward, als ob sie sich unbedingt erfüllen würde, war ihr kräftige Wirkung gesichert. Und dass sie, so ausgesprochen, wirklich kräftig gewirkt hat, davon legt uns

Jer. 26, 18 f. ein glänzendes Zeugniss ab. Durch so ausgesprochene Strafverkündigung im Anfange der Regierung Hiskia's kräftige Busse hervorzurufen und dadurch die grosse Errettung im vierzehnten Jahre Hiskia's möglich zu machen, das war Micha's Haupt-, das war seine Lebensaufgabe.

Aber hat nicht Jesaja auch in den in eben derselben Zeit, in welcher Micha mit der Verkündigung auftrat, die Assyrier würden das jüdische Volk ins Exil führen, dem jüdischen Königthum ein Ende machen und Jerusalem und den Tempel zerstören, im Anfange der Regierung Hiskia's, verfassten (s. Beitrr. S. 79—109) Weissagungen in Jes. 28—32 wiederholt (s. Jes. 29, 1—8. 30, 19. 27 ff. 31, 4 ff.) verheissen, dass sie Jerusalem zwar belagern und bedrängen, aber nicht erobern würden? War es damals, um kräftige Busse hervorzurufen, nöthig, so zu reden, wie Micha redet, warum redet Jesaja nicht wie er? Arbeitete er nicht, wenn er so redete, wie z. B. in Jes. 29, 1—8, Micha geradezu entgegen? Und mussten nicht die beiden Propheten, wenn der eine von ihnen zu derselben Zeit Untergang Jerusalems durch die Assyrier verkündigte, wo der andere verkündigte, es würde durch dieselben nicht untergehen, das Volk nothwendig verwirren und ihm die Wahrheit ihrer wider einander streitenden Aussprüche und ihre göttliche Sendung zweifelhaft machen?

Durchaus nicht — wenn Jesaja die Weissagungen in C. 28—32 etwas später ausgesprochen hat als Micha sein Buch öffentlich vortrug, wenn sie nachdem Mich. 3, 12 die Jer. 26, 18 f. angegebene Wirkung gehabt hatte, entstanden sind. Denn nachdem Micha's furchtbar strenges Wort in 3, 12, nachdem die scharfen Drohungen seines Buches überhaupt Busse gewirkt hatten (dass sie solche gewirkt haben, dafür bürgt uns Jer. 26, 18 f.), war es möglich, ja war es nicht nur dies, sondern war es auch an der Zeit, zu verheissen, dass Jerusalem von den Assyriern nicht würde überwältigt werden, und nur noch, um die Busse zu vollenden, Bedrängniss desselben durch sie zu drohen. An der — nach dem Auseinandergesetzten nothwendigen — Annahme aber, dass die Weissagungen in Jer. 28—32 etwas später als das Buch Micha ausgesprochen seien, hindert uns Nichts. Es ist in ihnen keine Spur davon, dass sie früher oder absolut gleichzeitig mit dem Buche Micha entstanden sind. Ja man könnte umgekehrt darin, dass Micha von den Bestrebungen, ein Bündniss mit Aegypten zu schliessen, die Jesaja in Jes. 28—32 so oft und scharf rügt, so gar Nichts erwähnt, den Schluss ziehen, dass er sein Buch geschrieben bevor Jesaja die Weissagungen in C. 28—32 aussprach, im allerersten Anfange Hiskia's, zu einer Zeit, wo die erwähnten Bestrebungen noch nicht hervorgetreten waren; wiewohl sich die Thatsache, dass Micha keine Bestrebungen ein ägyptisches Bündniss zu schliessen, tadelt, auch anders erklären lässt; s. Beitrr. S. 93 f. Dass Jes. 28—32 noch grosses Verderben in Jerusalem und namentlich bei den jerusalemischen Grossen voraussetzen, ja an diesen zum Theil dieselben Sünden voraussetzen und rügen, die Micha

an ihnen voraussetzt und rügt (s. Jes. 29, 20 f. 32, 1—8. 30, 22. 31, 7. 13 f.), darf man nicht dagegen einwenden, dass sie nach Mich. 3, 12, diese Drohung nach Jer. 26, 18 f. Busse bei Hiskia und ganz Juda hervor ausgesprochen sind. Die durch Micha 3, 12 hervorgerufene Busse, von Jer. 26, 18 f. redet, braucht nicht eine allgemeine, vollkommene und an rende gewesen zu sein, die aller Verderben gänzlich und für die Dauer Ende machte; ja, dass sie eine solche gewesen sei, ist bei dem allgeme und tiefen Verderben, dass unmittelbar nach einer Regierung, wie die Ahas gewesen war, in Jerusalem herrschen musste, von vornherein durch unwahrscheinlich. Nicht auf einen Schlag konnte ein solches Verde fallen; vielmehr gehörte längere Zeit und viel Arbeit dazu, es auch nur germaassen auszurotten. Auch wird Jer. 26, 19 hervorgehoben, dass be ders Hiskia auf das Wort in Mich. 3, 12 Busse gethan. Dass die Bus Jer. 26, 18 f. eine sich auf alle erstreckende, tiefe und andaurende gew sein müsse, weil sie Zurücknahme der Verkündigung in Mich. 3, 12 bew ist zu läugnen. Dazu war ein Anfang von Busse schon genug. Als sp Sanherib Jerusalem aufs Schwerste bedrohte, ward, weil sich Hiskia vor demüthigte und an seine Hilfe glaubte, die Verheissung in Jes. 37, 33- gegeben (und erfüllt), ungeachtet die Zeit Manasse's zeigt, dass in der der sanheribschen Invasion noch Verderben genug in Juda geherrscht ha muss (vgl. auch Jes. 33, 14 f.). Dass Jesaja die Aufgabe zu Theil ward, Bedrängniss Jerusalems und Errettung bei ihr zu weissagen, um Juda in angefangenen Busse weiter zu führen, während Micha die erhielt, die Z störung Jerusalems zu weissagen, um den Anfang der Umkehr hervorzuru das scheint damit zusammenzuhängen, dass Jesaja zu der Zeit, als Juda Assyrien zuerst in Verbindung trat und Berührung kam und dadurch Bedı gung desselben von Seiten der Assyrier in Aussicht stand, im Anfange Regierung des Ahas, den Kampf zwischen dem Welt- und Gottesreiche, es sich unmittelbar vor der Zeit, wo er bevorstand, erwarten liess, in sei ganzen Verlaufe bis zu seinem Schlusspunkte darstellend, es ausgesproc hatte, jenes würde dieses zwar schwer bedrängen aber nicht überwin sondern eben dann, wenn es im Begriff stehen würde, den letzten Sc gegen dasselbe zu führen, untergehen. Dass ein Prophet, der Solches gesprochen, später Jerusalems Zerstörung durch die Assyrier weissagen so war unpassend. Statt seiner musste ein anderer Prophet mit dieser Wei gung, die, wie wir gezeigt, sollte der von Jesaja vorherverkündigte Aus wirklich Statt finden, auf einem Punkte der Periode von Ahas' ersten Jah bis zum vierzehnten Jahre Hiskia's und zwar gerade im Anfange der Re rung dieses letzteren Königs ausgesprochen werden musste, eintreten. I ser Prophet war Micha. Jesaja konnte mit seiner Weissagung, dass die syrier Jerusalem zwar bedrängen, aber nicht überwinden würden, erst wie auftreten, als die Busse so weit gewirkt war, dass es, um die gewirkte

erhalten und zu verstärken, genügte, auf eine bevorstehende Bedrängung desselben hinzuweisen.

Wenn man übrigens die im Anfange der Regierung des Ahas verfassten Weissagungen Jesaja's in Jes. 7—12 mit den im Anfange der Regierung Hiskia's ausgesprochenen prophetischen Reden desselben in Jes. 28—32 vergleicht, so wird man finden, dass auch Jesaja selbst in der letzteren Zeit strenger gesprochen, als in der ersteren. In C. 7—12 wird zwar Ueberschwemmung und Verwüstung des jüdischen Landes (8, 8. 7, 20 ff.) und schwere Bedrängung seiner Bewohner (8, 20—22), sowie ein Zug des assyrischen Heeres bis in die Nähe Jerusalems (10, 27—32) geweissagt, ob aber auch Belagerung und Bedrängung der jüdischen Hauptstadt durch dieses Heer, lässt 10, 32 *b* zum Wenigsten zweifelhaft. (Ist der Schlag, den der Assyrier in 10, 32 *b* gegen den Zionsberg führen will, die Zerstörung oder Einnahme Jerusalems, so schliesst die Stelle Belagerung und Bedrängung, ja theilweise Zerstörung desselben nicht aus; umfasst er dagegen das ganze Werk, was der Assyrier vorhat, an Jerusalem zu thun, und von dem die Zerstörung oder die Einnahme der Stadt nur der Schlusspunkt ist, so liegt in dem Hemistich Dasselbe, was in der Verheissung in Jes. 37, 33—35. Stellen, wie 10, 12. 24, fordern keineswegs Belagerung und Bedrängung Jerusalems). Hingegen wird in Jes. 28—32 wiederholt (29, 1—4. 30, 19 f. 32, 19.) verkündet, dass Jerusalem von den Assyriern werde belagert und bedrängt werden, ja einmal (32, 13 f.) wird die Belagerung sogar als eine zu theilweiser Zerstörung der Stadt führende dargestellt (29, 1—4 redet von der Belagerung, 32, 13 f., welche Stelle sich der Weissagung in Mich. 3, 12 nähert, schildert ihre Wirkung). Der Grund der Verschiedenheit liegt theils ebenfalls darin, dass Jesaja in den ersten Jahren Hiskia's auf Busse zu wirken hatte, damit die früher und auch jetzt verheissene Errettung eintreten könnte, theils darin, dass die assyrische Invasion nun viel näher war. Zu der Verheissung in 10, 32—34 kehrt er (wenn anders 10, 32 *b* Belagerung ausschliesst, was immer das Natürlichste ist) erst in der während der assyrischen Invasion selbst ausgesprochenen in 37, 33—35 zurück, die er gab, als sein und Micha's Werk an des jüdischen Volkes Herzen (relativ) vollendet war. 37, 33—35 die Schlussweissagung entspricht 10, 32—34 der Anfangsweissagung, und Mich. 1, 8—16. 2, 4. 10. 3, 12. 4, 9 f.; Jes. 29, 1—4. 30, 19. 32, 13 f. 19; 37, 33—35 bilden einen Antiklimax, welcher die stufenweise Bekehrung des jüdischen Volks in den ersten vierzehn Jahren Hiskia's begleitete.

Allein wie kann Micha B a b y l o n als den Ort bezeichnen, wohin das jüdische Volk durch die A s s y r i e r gefangen geführt werden soll? Verräth nicht das בבל in 4, 10 deutlich, dass Micha daselbst von einen b a b y l o n i s c h e n, durch die B a b y l o n i e r zu bewirkendem Exile Juda's rede? Ist nicht die michäanische Stelle augenscheinlich parallel mit der jesajanischen in Jes. 39, 6 f., wo geweissagt wird, dass dereinst die B a b y l o n i e r die von den

davidischen Königen in ihrem Pallaste aufgehäuften Schätze, sowie Prinzen au den Nachkommen Hiskia's nach Babylon führen würden? Wenigstens Mich 4, 10 wird es daher doch verbieten, bei Micha an andere Vollstrecker de von ihm gedrohten Strafgerichtes über Juda zu denken als die Babylonier

Keineswegs. Es kann in 4, 10 von einer Wegführung des jüdische Volkes durch die Assyrer nach Babylon die Rede sein, und es lässt sich warum Micha verkündigt, dass dieselben es gerade nach Babylon führen würden, genügend, ja trefflich erklären.

Es kann in 4, 10 von Wegführung des jüdischen Volkes durch die Assyrier nach Babylon die Rede sein, denn Babylon war im Anfange de Regierung Hiskia's, wo Micha sein Buch verfasste, eine assyrische Stadt. — Es ist dies schon an und für sich sehr wahrscheinlich. Assyrien war in den ersten Jahren Hiskia's schon seit lange Inhaberinn der Weltherrschaft und stand in dieser Zeit gerade auf dem Gipfel seiner Macht. Die assyrischen Könige hatten damals ihre Herrschaft schon bis nahe an die Küsten des Mittelmeeres ausgebreitet. Der Vorgänger des kurz nach Hiskia's Regierungsantritt auf dem assyrischen Throne sitzenden Salmanassar, Tiglathpileser hatte das nicht unbedeutende damascenisch-syrische Reich sich unterworfen (2 Kg. 16, 9), und einen Theil der zehn Stämme ins Exil geführt (2 Kg. 15, 29) und Salmanassar selbst hatte wohl noch vor Hiskia's Thronbesteigung das Zehnstämmereich von seinem Reiche abhängig und ihm zinsbar gemacht (2 Kg. 17, 3). Auch Juda war seit den ersten Jahren des Ahas Assyrien zinsbar geworden (s. Ueber den syr.-ephr. Krieg S. 60 ff.). In der nächsten Zeit nach der Abfassung des Buches Micha sehen wir Salmanassar Samarien zerstören und dem Zehnstämmereiche gänzlich ein Ende machen (2 Kg. 17, 6), sowie dann ganz Phönizien bis auf Inseltyrus sich unterwerfen (Menander nach tyrischen Quellen bei Josephus Ant. 9, 14, 2). Salmanassars Nachfolger Sargon (s. Beitrr. S. 91) nimmt das feste Asdod, den Schlüssel Aegyptens, ein (Jes. 20, 1) und dessen Nachfolger Sanherib erobert nicht nur fast ganz Judäa (Jes. 36, 1), sondern beabsichtigt auch nach Aegypten zu ziehen und es sich zu unterwerfen (Jes. 37, 25). Dass Sanheribs Vorfahren jenseits und diesseits des Tigris und auch diesseits des Euphrat viele und bedeutende Eroberungen gemacht, sagt er selbst in einem Briefe an Hiskia (Jes. 37, 12 f.; in Jes. 36, 19 lässt Rabsake Sanherib von sich als vom assyrischen König in abstracto sprechen), und wenn Jes. 10, 9 Karkemisch, Kalno, Arpad und Chamath vor Damaskus und Samarien und Jes. 37, 19 Hamath, Arpad und Sepharwajim vor Samarien gestellt worden, so scheint es als wären sie schon von den Vorgängern Salmanassars und Thiglathpilesars unterworfen worden, womit, da doch die Assyrier ihre Herrschaft schrittweise immer mehr nach Westen hin ausgedehnt haben werden, auch die geographische Lage, welche die uns bekannten unter ihnen im Verhältniss zu Damaskus und Samarien hatten, übereinstimmt. Hatte doch auch schon Thiglathpilesars

Vorgänger Pul einen Feldzug selbst gegen das Zehnstämmereich unternommen und bei ihm es betreten und transjordanensische Israeliten weggeführt (2 Kg. 15, 19 f. 1 Chr. 5, 26). Wie ist es nun unter allen diesen Umständen irgend glaublich, dass die Ass. sich das ihnen benachbarte Bab. sammt seiner Hauptstadt nicht schon lange vor Hiskia unterworfen haben werden? — Aber es lässt sich auch durch ausdrückliche Zeugnisse darthun, dass Babylon in Hiskia's erster Zeit den Assyriern höchst wahrscheinlich unterworfen gewesen. Wenn sich Nabopolassar von Babylonien unter dem letzten assyrischen Könige Sardanapal von der assyrischen Herrschaft losreisst, so muss Babylonien vorher unter ihr gestanden haben. Wenn Assarharddon auch Babylonier nach den Gegenden des Zehnstämmereichs verpflanzt (Esr. 4, 2. 9. 2 Kg. 17, 24), so muss es schon unter ihm Assyrien unterworfen gewesen sein. Ebendasselbe folgt aus der 2 Chr. 33, 11 erzählten Wegführung Manasse's durch die Assyrier nach Babylon, die wohl ganz oder ungefähr gleichzeitig mit der Verpflanzung der heidnischen Colonisten nach Samarien, von denen die oben angeführten Stellen reden, also ebenfalls unter Assarhaddon, Statt fand. Dass Babylon schon vor Assarhaddon unter seinem Vater Sanherib von Assyrien abhängig gewesen sei, bezeugt Alexander Polyhistor nach Berosus bei Eusebius, Chron. arm. I. p. 43 (venetianische Ausgabe). Assarhaddon selbst wurde nach dieser Stelle von seinem Vater Sanherib zum babylonischen Unterkönige gemacht, nachdem der letztere die Babylonier besiegt und unterworfen hatte. Ebendaselbst p. 42 f. erfahren wir, dass diese Unterwerfung der Babylonier nur eine Wiederunterwerfung der abgefallenen war und also Babylon schon vor ihr unter Assyrien gestanden hatte. Der babylonische König, welchen Sanherib im dritten Jahre der Regierung desselben überwand, Elibus, hatte sich nämlich des Thrones bemächtigt, nachdem er seinen Vorgänger Marodach Baladan ermordet; dieser war wiederum durch Ermordung seines Vorgängers Acises zur Herrschaft gelangt und dem Acises, der nur dreissig Tage König war, war ein Bruder des Sanherib in der Herrschaft vorangegangen. Drei bis vier Jahr also ehe Sanherib Babylonien unterwarf und seinen Sohn zum babylonischen Vicekönig machte war ein Bruder von ihm babylonischer König gewesen, ohne Zweifel ebenfalls Vicekönig, entweder wie Assarhaddon später von Sanherib so von seinem Vater (Sargon? Salmanassar?) oder von seinem Bruder Sanherib dazu eingesetzt. Da es kaum zu bezweifeln steht, dass der Marodach Baladan bei Eusebius ein und derselbe ist mit dem Merodach Baladan in Jes. 39. 2 Kg. 20, 12 ff. — für die Identität Beider spricht die völlige Gleichheit ihrer Namen und die ganz ähnliche Stellung, die beide zur assyrischen Herrschaft einnhemen, indem der M. B. bei Eus., der seinen Vorgänger Acises ermordet und sich gewaltsam in den Besitz der Herrschaft setzt, augenscheinlich ebenso wie sein Mörder und Nachfolger Elibus ein Rebell gegen Sanherib ist, und der M. B. in Jes. 39. 2 Kg. 20, 12 ff. offenbar in der geheimen Absicht eine Gesandtschaft an Hiskia sendet, zu erfahren, ob er in dem jüdischen

Könige, in dessen Lande Sanherib vor Kurzem eine so grosse Niederlage erlitten hatte, nicht eine kräftige Stütze gegen Assyrien, zu dem er in feindlichem Verhältnisse stand, gewinnen könne — so muss der Bruder Sanheribs um die Zeit des Feldzugs dieses ass. Königs gegen Judäa babyl. Unterkönig gewesen sein; denn aus Jes. 39, 1. 2 Kg. 20, 12. 2 Chr. 32, 31 vgln. mit Jes. 38, 1. 2 Kg. 20, 1 und noch mehr mit Jes. 38, 6. 2 Kg. 20, 6 erhellt, dass die Gesandtschaft des Merodach Baladan nach Jerusalem nicht lange nach Sanheribs Niederlage Statt gefunden hat, und Jes. 39, 2 2 Kg. 20, 13 vgln. mit 2 Kg. 18, 15 f. fordert nicht (s. Beitrr. S. 146 f.), dass ein längerer Zeitraum zwischen beiden Begebenheiten liege. Dann aber haben wir nachweisbar assyrische Herrschaft in Babylon bis nahe an die (12 Jahre vor der) Zeit, wo Micha sein Buch verfasste. Wäre der Mardokempad des Canon Ptolemaei, der diesem zufolge von 721—709 regierte, mit dem Merodach Baladan des Jesaja und der Bücher der Könige identisch (wo dann der Merodach Baladan des Polyhistor troz des oben Angeführten von dem letzteren verschieden sein und nebst seinem Vorgänger dem Bruder des Sanherib in dem letzten Decennium des achten Jahrhunderts regiert haben müsste), so würde sich Abhängigkeit Babylons von Assyrien schon im siebenten Jahre der Regierung Hiskia's nachweisen lassen; denn dass der M. B. in Jes. 39 und 2 Kg. 20, 12 ff. sich entweder von der assyrischen Herrschaft losgemacht und also unter ihr gestanden hatte oder losmachen wollte und also unter ihr stand, ist nach dem angeführten geheimen Zwecke, den seine Gesandtschaft ohne Zweifel hatte, doch sehr wahrscheinlich. Herrschten aber nun die Assyrier schon um die Mitte der Regierung Hiskia's oder noch etwas früher in Babylon, so ist, dass sie auch schon im Anfange derselben daselbst geherrscht, bei der ausserordentlichen Macht, die sie damals besassen, kaum zu bezweifeln.

Doch wir haben mit dem Nachweis, dass Babylon zur Zeit, wo Micha sein Buch verfasste, unter Assyrien gestanden habe, wenig genommen, wenn wir nicht auch genügend erklären können, warum er das jüdische Volk von den Assyriern gerade nach (dem assyrischen) Babel führen lässt. Wäre von einem assyrischen Exile in Mich. 4, 10 die Rede, so sollte man doch Assur (vgl. Hos. 9, 3. 10, 6) oder Ninive und nicht Babel als den Ort desselben angegeben erwarten. Lässt sich kein zureichender Grund dafür angeben, warum Micha gerade Babel als den Ort nennt, wohin die Assyrier die Bewohner Jerusalems gefangen führen sollen, so wird man troz der Richtigkeit der Thatsache, dass Babylon zu Micha's Zeit eine assyrische Stadt gewesen, nicht umhin können, in 4, 10 immer an eine Wegführung nach Babylon durch die Babylonier selbst zu denken.

Wir wollen nun zuerst die von Andern gegebenen, wie wir glauben, nicht zutreffenden Erklärungen einer michäanischen Verkündigung von Wegführung des jüdischen Volkes durch die Assyrer nach Babylon anführen und beurtheilen, und dann unsere eigene, wie es uns scheint, genügende, darlegen.

„Die Stadt" (Babylon) „war die ältere und berühmtere Hauptstadt, zum Theil diesseits des Euphrat, während Ninive jenseits des Tigris, gelegen. Wenn später die Chaldäer, und durch sie auch die Juden, dort Wohnsitze angewiesen erhielten, so beweist dieser Umstand für dünne Bevölkerung: ein Verhältniss, welches allerdings später, jedoch nicht früher, ein anderes sein mochte. Die Assyrer suchten also dies Land zu bevölkern. Nördlich von Babylonien an den Chaboras (2 Kg. 17, 6) waren unlängst die Ephraimiten verpflanzt worden. Dort war somit der Platz besetzt; und nach Babylonien geführt, hätten die Judäer wiederum Ephraim zum nördlichen Nachbar gehabt". Dies das, was nach *Hitzig*, z. Mich. 4, 10, Micha darauf geführt hat, Wegführung des jüdischen Volkes durch die Assyrier gerade nach Babel zu verkündigen.

Allein, dass zur Zeit, wo Micha C. 3—5 schrieb, Samaria schon zerstört war, ist zu läugnen. Das ganze Buch Micha bildet ein in einem Zeitpunkte geschriebenes Ganze, und der Zeitpunkt seiner Abfassung liegt vor Samaria's Zerstörung (s. ob. S. 100 und weiter unten). Somit kann Micha bei seiner Verkündigung, dass die Judäer von den Assyriern nach Babylon geführt werden würden, nicht auf die Wohnsitze der exilirten Ephraimiten Rücksicht genommen haben. Und welch' ein Bestimmungsgrund für den Propheten, Wegführung seiner Volksgenossen gerade nach Babylon zu weissagen, der, dass sie dort wiederum wie im Vaterlande südlich von den Ephraimiten gewohnt hätten! — Dass eine so ausserordentlich fruchtbare Landschaft, wie Babylonien im Alterthume war, zu irgend einer Zeit desselben Mangel an Bewohnern gehabt haben solle, ist sehr unwahrscheinlich. Wie precär die von Vielen angenommene späte Verpflanzung der Chaldäer nach Babylon sei, zeigt *Delitzsch*, Comm. z. Hab. p. XXI ss. Und wären die Chaldäer auch später dorthin verpflanzt worden, so fragt es sich immer noch einmal, ob dies erst gegen die Zeit Nabopolassars hin (zw. 633—25), wie *Hitzig*, Vorbem. z. Hab. 3, meint, und nicht schon unter Nabonassar (seit 747 v. Chr.), wie *Gesenius*, Jes. I. 744 ff., dafür hält, geschehen sei, und ferner, ob gerade Mangel an Bewohnern in Babylonien die Assyrier bewogen habe, sie dorthin zu verpflanzen. Dass es aber Babylonien auch noch zur Zeit der Verpflanzung der Juden dorthin, als es schon weltherrschendes Land war, an Bewohnern gefehlt habe, ist ganz unglaublich. Daraus, dass Assarhaddon Babylonier nach dem Zehnstämmereiche verpflanzt (Esr. 4, 2. 9. 2 Kg. 17, 24), könnte man eher auf Uebervölkerung Babyloniens zu einer von den ersten Jahren Hiskia's nicht zu fernliegenden Zeit schliessen. — Auch als die Palästina nähere und als die ältere und berühmtere Hauptstadt kann Micha in 4, 10 Babylon kaum genannt haben. Warum sollten die Assyrier die Judäer gerade nach der näheren Stadt führen? Und dass Ninive zu Micha's Zeit die eigentliche Hauptstadt des assyrischen Reiches war, musste ihr damals unter den Israeliten doch eine ebenso grosse, wenn nicht grössere Berühmtheit verleihen, als Babylon durch sein höheres Alter (was doch übrigens nicht sehr bedeutend war, vgl. Gen. 10, 11

mit 10) und die in Gen. 11, 1—9 erzählte Begebenheit unter ihnen hatte. Doch liegt darin, dass Babylon den Israeliten näher lag als Ninive und noch mehr darin, dass sie es als älter als dieses kannten, und dass seine Berühmtheit unter ihnen nicht, wie die Ninive's, erst jungen Ursprungs, sondern schon sehr alt, dass es bei ihnen eine altberühmte Stadt war, allerdings Etwas, was den Propheten mit bewegen konnte, es als Ort der Gefangenschaft zu nennen, aber dann nicht, wie *Hitzig* die Sache nimmt, als den Ort, wohin nach ihm die Israeliten wirklich geführt werden sollten, sondern als Repräsentantinn des assyrischen Weltreichs, so dass: *du wirst bis nach Babel kommen* so viel ist als: *du wirst nach Assur kommen.* Doch war das Angeführte immer noch nicht recht zureichend, die Weissagung in 4, 10 zu erzeugen. Um es zureichend zu machen, musste noch ein Umstand hinzutreten; wovon unten S. 172 f.

Einen anderen Weg, Verkündigung von Wegführung des jüdischen Volks durch die Assyrier nach Babylon bei Micha zu erklären, als *Hitzig*, dessen Erklärungsversuch auch überhaupt schon darum verwerflich ist, weil er die Weissagung in 4, 10 aus prosaischer Reflexion über historische und geographische Umstände und kleinlicher Berechnung derselben hervorgegangen sein lässt und Vorhersagung eines rein äusserlichen, religiös bedeutungslosen Umstandes, der wirklichen Wegführung der Judäer nach der Stadt Babylon und der babylonischen Landschaft, zu ihrem Inhalte macht und also auf gänzlicher Verkennung des religiösen und poetischen Characters des Propheten ruht, schlagen *Hofmann*, Weiss. und Erfüll. I, S. 244 f., und *F. Helweg*, in der ob. S. 75 angeführten Abhandlung S. 16 f., ein. „Viel näher", sagt der Erstere, nachdem er den *Hitzig*schen Erklärungsversuch zurückgewiesen, „liegt es, der weltgeschichtlichen Bedeutung zu gedenken, welche Babel in der israelitischen Ueberlieferung hatte. Dass gerade die Stadt einer der beiden Mittelpunkte des assyrischen Reiches war, von welcher das in verschiedene Zungen gespaltene Menschengeschlecht ausgieng, völkerweise die Erde zu besetzen, musste dem Propheten eine Weisung sein, sie für die Stadt der Verbannung seines Volkes zu achten, welches bisher abgesondert gelebt hatte, nun aber in den Quellort der Völkerverschiedenheit geworfen wurde, als sollte es seiner Eigenthümlichkeit verlustig gehen, und mit seiner abgesonderten Geschichte auch sein besonderes Verhältniss zu Jehova ein Ende nehmen. So konnte in Folge der unheilvollen Beziehung, in welche Ahas zu Assur trat, auch Babel in den Kreis der prophetischen Aussicht aufgenommen werden". *Helweg* aber spricht sich, a. a. O., über die Weissagung in Mich. 4, 10 folgendermaassen aus: „Es muss doch aber seinen Grund haben, dass Micha zur Zeit Jothams Babel nennt als den Ort der Gefangenschaft; dieser Name musste doch auf eine Weise dem Israeliten bekannt sein und für ihn eine Bedeutung haben. Diese Bedeutung hatte Babel durch die Erzählung Gen. 11. Wir haben schon gesehen, wie Zerstreuung die Strafe war, mit der Jehova durch Moses und die Propheten dem Volke gedroht hatte. Babel war nun der Ort, wo in den

Tagen Pelegs, des Sohnes Ebers, Jehova die Menschen zerstreut hatte, dass diese zu viele Völkern wurden. Eine Wegführung nach Babel musste also ebenso viel heissen als: Zerstreuung unter die Heiden. Babel war im Lande Sinnar gelegen (Gen. 11, 2. Dan. 1, 2, vgl. Jos. 7, 21), da nun konnte die Zerstreuung auch in einem, wenn man will, ironischen Sinne: „Wohnung bauen im Lande Sinnar" heissen, Sach. 5, 11".

Richtig gehen beide Erklärer von der Annahme aus, dass die Rolle, die Babel in der in Gen. 1—11 dargestellten ältesten Geschichte des Menschengeschlechts gespielt und die Bedeutung, die es dadurch in und für Israel gewonnen hatte, die Weissagung in Mich. 4, 10 erzeugt habe; unrichtig aber glauben sie, dass dieselbe gerade auf dem Grunde der Erzählung in Gen. 11, 1—9 ruhe. — Die von *Hofmann* angeführte Bedeutung Babels berechtigte den Propheten noch nicht dazu, konnte für ihn kein hinlänglicher Grund dazu sein, wirkliche Wegführung Juda's gerade dorthin zu weissagen, auch nicht in Verbindung mit dem Umstande, dass die Stadt zu seiner Zeit einer der beiden Mittelpunkte des assyrischen Reiches war. Der Meinung aber, dass Micha in 4, 10 nur den Gedanken habe ausdrücken wollen, Israel werde, ins Exil geführt, seiner Besonderheit und Eigenthümlichkeit verlustig gehen, so dass „nach Babel geführt werden" eine Art sprichwörtlicher Redensart wäre, ist der Umstand hinderlich, dass Babel zur Zeit Micha's zum assyrischen Reiche gehörte und eine assyrische Hauptstadt war. Dieser Umstand weist doch deutlich darauf hin, dass in dem „*und du kommst nach Babel*" eine bestimmtere Weissagung liege, als die: du wirst, ins Exil geführt, deine Besonderheit und Eigenthümlichkeit verlieren, nämlich die Weissagung eines assyrischen Exils. Wollte man annehmen, Babel repräsentire in der Stelle Assyrien und sei statt Ninive's oder Assyriens gewählt, um nebenbei den angeführten allgemeinen Gedanken auszudrücken, die Wegführung nach Assur als eine zu bezeichnen, durch welche Juda Besonderheit und Eigenthümlichkeit einbüssen würde: so liesse sich dies zwar hören, aber von Gesuchtheit und Künstlichkeit würde die so modificirte *Hofman*sche Erklärung, die übrigens eines jeden Haltpunkts im Buche Micha entbehrt und überhaupt ohne Parallele ist, dennoch nicht frei zu sprechen sein. — Weniger gesucht ist die Erklärung *Helwegs*; und sie ist auch nicht so ganz ohne Haltpunkt im Buche, wie die *Hof.*'s. Micha spricht nämlich wiederholt (2, 12. 4, 6) mit Nachdruck von einer Sammlung Israels in der Verbannung; Sammlung aber setzt ihr vorangegangene Zerstreuung voraus. Ja in 4, 6 bezeichnet er die israelitische Gemeinde im Exil als eine נִדָּחָה (vgl. Jes. 11, 12); vgl. noch 1, 8—16. 4, 7. Allein zuvörderst bloss für: „du wirst unter die Heiden zerstreut werden" kann das „*und du kommst nach Babel*" nicht stehen, weil Babel zu Micha's Zeit in einem wirklichen, geschichtlichen Verhältnisse zu dem Volke stand, von dem man damals allein die Zerstreuung erwarten konnte, dem assyrischen, in dem es zum assyrischen Reiche gehörte, die eine seiner beiden Hauptstädte war. Man müsste wenig-

stens annehmen, Micha habe in der Stelle ein assyrisches Exil geweissagt und statt Ninive's oder Assurs gerade das zum ass. Reiche gehörige und den einen seiner beiden Mittelpunkte bildende und daher, es zu repräsentiren, ganz geeignete Babel genannt, um den Gedanken auszudrücken, dass Israel vom Schicksale der Zerstreuung unter die Heiden betroffen werden würde. Aber auch so verbessert lässt sich die *Hellwegsche* Erklärung nicht halten. Abgesehen nämlich davon, dass man, sollte sie richtig sein, erwarten sollte, Micha würde sonst im Buche irgendwo ganz ausdrücklich und scharf, mit Anwendung etwa des für Gen. 11, 1—9 characteristischen פוץ, hervorgehoben haben, dass Israel zerstreut werden würde (was in 1, 8—16. 2, 12. 4, 6 f. geweissagt wird, ist doch nicht von der Beschaffenheit, dass man annehmen könnte, Micha sei von dem Gedanken gerade der Zerstreuung Israels so erfüllt und beherrscht gewesen, dass er ihn so, wie in 4, 10 ausdrücken konnte), so ist Babel in Gen. 11, 1—9 nicht die Stadt, von der die Zerstreuung der Völker ausging, die Stadt, welche dieselben zerstreute, sondern bloss der Ort, von wo aus sie zerstreut wurden, so dass „nach Babel geführt werden", von einem Volke gesagt, vielmehr den Gedanken an eine Wiedervereinigung des Volkes, das dorthin geführt werden soll, mit den übrigen Völkern und an eine Wiedersammlung der zerstreuten Völker zur Völkereinheit, zur Einheit des Menschengeschlechts vor der Sprachverwirrung, erwecken muss.

Den Schlüssel zum Verständniss der Weissagung in 4, 10 giebt uns Micha selbst in 5, 5. Dort nennt er Assur das Land Nimrods, augenscheinlich, mit Beziehung auf Gen. 10, 8—12, weil Nimrod der Erste gewesen war, der in Assur, von Babylon aus sein Reich dorthin ausbreitend (das ומן הארץ ההוא יצא אשור ist natürlich: *und von diesem Lande ging er aus nach Assur*), als König geherrscht hatte. Die Bezeichnung war um so treffender, als Nimrod der Stifter der ersten ממלכה, der Erfinder, so zu sagen, der ממלכה war, und den Israeliten in dem assyrischen Reiche das erste Weltreich, das Weltreich zum ersten Male entgegentrat. Das assyrische Reich erschien Micha als mit dem alten nimrodischen wesentlich identisch, als nur eine Fortsetzung desselben; und, indem es so erschien, und er demgemäss Assur als das Land Nimrods bezeichnete, trat es viel schärfer als das Weltreich (das seit Nimrod existirende Weltreich) hervor und dem Reiche Gottes in Israel als das Weltreich gegenüber, wurde der Gegensatz zwischen dem ersteren und dem letzteren ein viel schärferer. Das assyrische Reich hatte Nimrod den Nachkommen des gottlosen und in seinem jüngsten Sohne Canaan verfluchten Ham, des vorzüglichen Trägers des Verderbens nach der Fluth, Nimrod den Menschenjäger, zu seinem Stifter; seine jetzigen Könige gleichen immer noch ihrem Ahnen, und es selbst hat immer noch das Gepräge, das ihm dieser gegeben, ist immer noch nimrodischen Wesens (vgl. Gen. 10, 9 mit Stellen, wie Jer. 16, 16. Klgl. 5, 19, auch Hab. 1, 14 ff.); das Reich Gottes in Israel hat dagegen den Herrn zu seinem Stifter, ihn und den jedesmaligen Davididen zu

seinem Könige, soll dereinst ihn und den Messias zu seinem Könige haben (2, 13. 4, 7. 8. 5, 1 ff.) und trägt schon jetzt den Character seines Stifters und wird ihn dereinst, wenn der Messias das Scepter über dasselbe führen wird, vollkommen tragen (4, 3 f.). — Sah nun Micha das assyrische Reich seiner Zeit als das Nimrods an, so konnte er sehr leicht eine Wegführung nach demselben als eine Wegführung nach Babel bezeichnen. Die babylonische Landschaft, das Land Sinear, war nämlich nach Gen. 10, 10 die Geburtsstätte der nimrodischen Herrschaft, ihr Ursitz, von dem aus sie sich erst nach Assyrien ausbreitete, und die Stadt Babel selbst war nach eben dieser Stelle wiederum ihr Ausgangs- und Mittelpunkt in Babylonien selbst. Babel wird von den vier Städten, welche in Sinear der Anfang des Reiches Nimrods waren (Babel, Erech, Akkad und Kalne), zuerst genannt, und mit Recht haben die Masorethen בָּבֶל von den drei anderen Städtenamen durch Sakefkaton geschieden, es dadurch als die Hauptstadt unter ihnen bezeichnend. Und Babel konnte um so leichter Ausgangspunkt der nimrodischen Herrschaft in Sinear und ihr Mittelpunkt daselbst werden, als es Nimrod schon, durch die vereinigten Anstrengungen des gesammten jungen Menschengeschlechts, gebaut, wenn auch nicht vollendet, fand. Somit waren, wenn auch das Land Assur und seine, von Nimrod gebaute, Hauptstadt Ninive, während sie in der Urzeit eine im Vergleich mit dem Lande Sinear und der Stadt Babel untergeordnete Stellung in demselben eingenommen hatten, in der Gegenwart die wirklichen Hauptsitze und Mittelpunkte des nimrodischen Reiches waren, die Landschaft Babylonien und die Stadt Babel, welche letzte übrigens immer noch eine assyrische Hauptstadt und die zweite Stadt des Reiches war, in ideeller Beziehung noch immer ihr Hauptland und ihre Hauptstadt und daher da, wo hervorgehoben werden sollte, dass das gegenwärtige assyrische Reich das nimrodische Weltreich sei, statt Assurs und Ninive's beinahe nothwendig zu nennen. Dass aber Micha in 4, 10 das assyrische Reich sehr leicht als das nimrodische Weltreich kann haben bezeichnen wollen, zeigt klärlich 5, 5. Die Stadt Babel nannte er übrigens auch des Gegensatzes zu Zion, Jerusalem willen (קִרְיָה und בָּבֶל stehen in der Stelle einander scharf gegenüber; vgl. ob. S. 158 f.).

Somit bewährt sich also Nichts von Dem, was dafür, dass die Vollstrecker des Strafgerichts über Juda im Buche Micha die Babylonier und dagegen, dass sie die Assyrier sind, zu streiten scheint.

Hingegen nöthigen uns mehrere und zum Theil sehr starke Gründe zu der Annahme, es seien dieselben die letzteren, die Assyrier.

Schon der Umstand, dass der Prophet in C. 1 das Gericht über Juda und Jerusalem unmittelbar an das über Israel und Samarien, dessen Vollstrecker die Assyrier waren, anschliesst, scheint dies sehr nahe zu legen. Der Prophet sieht in C. 1 das Strafgericht, durch welches er Samaria zerstört geschaut hat (1, 6 f.), nicht bei dieser Stadt stehen bleiben, sondern nach Juda kom-

men und das Thor seines Volkes Jerusalem berühren (1, 9 vgl. 12). Es ist dasselbe zerstörende Ungewitter, was er von Israel und Samarien nach Juda und Jerusalem ziehen, derselbe verheerende Strom, den er von jenen nach diesen hinüberstürzen sieht. Und es scheint das unmittelbare Anschliessen des Gerichtes über Juda an das über Israel, die Ansicht, dass die Vollstrecker auch des Letzteren die Assyrier sind, um so näher zu legen, als Jesaja in der kurz nach dem Buche Micha ausgesprochenen (s. ob. S. 163—65) Weissagung in C. 28 in ganz ähnlicher Weise, wie Micha in C. 1, ein durch die Assyrier zu vollstreckendes Gericht über Juda an das durch ebendieselben zu vollstreckende über Samarien unmittelbar anschliesst (vgl. Jes. 28, 7 ff. und, da C. 29—32 nur die weitere Entwickelung von C. 28, 7 ff. sind, auch die vom Strafgericht durch die Assyrier handelnden Stt. in diesen Capp. mit Jes. 28, 1—4.). Auch in 8, 7. 8 schon sieht Jesaja „*die Gewässer des Stromes, die starken und die vielen, den König Assurs und alle seine Herrlichkeit*", nachdem sie Israel überschwemmt, nach Juda hinüberströmen und es überschwemmen. Bei der ausserordentlichen Uebereinstimmung zwischen Micha und Jesaja hat die Thatsache, dass in den angeführten parallelen Weissagungen des Letzteren, besonders in der in C. 28, an das Gericht über Israel durch die Assyrier ein Gericht über Juda durch ebendieselben unmittelbar angeschlossen wird, fast die Kraft eines Beweises dafür, dass die Werkzeuge des Gerichts in Mich. 1, 8—16 die Assyrier sein. — Allein das Angeführte zeigt sich bei näherer Betrachtung doch als noch nicht streng beweisend dafür, dass in Mich. 1, 8—16 und im Buche Micha überhaupt die Vollstrecker des Gerichtes über Juda die Assyrier sind. Micha sagt nämlich in C. 1 Nichts darüber aus, wann das Strafgericht über Israel und Juda eintreten und wer der Vollstrecker desselben sein solle; er nennt, da wo er von dem Strafgerichte über Samarien redet, in 1, 6 f., nicht die Assyrier als dessen Werkzeuge; Nichts als ein über beide Reiche und ihre Hauptstädte ergehendes Strafgericht schaut er, ein Strafgericht, das die unumgänglich nothwendige Folge des tiefen Verderbens ist, welches in beiden Staaten und besonders in ihren Hauptstädten herrscht; die einzigen Zeitbestimmungen in C. 1 sind die, dass das Gericht über beide Reiche und ihre Hauptstädte ein z u k ü n f t i g e s ist, und das über Juda und Jerusalem n a c h dem über Israel und Samarien eintreten soll; ob aber Juda und Jerusalem u n m i t t e l b a r nach Israel und Samarien und also auch durch dieselben Werkzeuge gerichtet werden sollen, darüber entscheidet das C. nicht. Der Prophet schaut in demselben das Gericht über Gesammtisrael (mit der angeführten doppelten Ausnahme) ganz abgesehen von allen Zeitverhältnissen. Dies gestattet Erfüllung der Verkündigung über Juda in einer weit späteren Zeit und durch ein ganz anderes Volk, als in der und durch welches sich die über Israel erfüllte. Und was die jesajanischen Parallelen anbetrifft, so nennt Jesaja in 8, 7. 8 die Assyrier ausdrücklich als die Strafwerkzeuge über Israel und Juda und deutet er in 28, 2. 11 unverkennbar auf dieselben

als auf solche hin, bezeichnet er in der die Weissagung in 28, 7 ff. näher bestimmenden Weissagung in 29, 1—4 die allernächste Zukunft als die Zeit der Erfüllung des Gerichts über Juda und Jerusalem, während in Mich. 1 Nichts verräth, dass gerade Assyrien das Strafgericht über Gesammtisrael vollziehen solle, und dass es in der nächsten Zukunft vollgezogen werden würde.

Dagegen beweist, dass Micha die Vollstreckung des Strafgerichts über Juda und Jerusalem von den Assyriern und nicht von den Babyloniern erwartet habe, zuvörderst schon die Stelle 5, 4. 5. Hier erscheint Assur als der Repräsentant aller Feinde Israels und der Israel feindlichen Weltmacht in der messianischen Zeit. Als solchen aber würde es der Prophet nun und immermehr haben aufstellen können, hätte er vorher ausgesprochen, dass Babylon in der näheren Zukunft, das jüdische Volk wegführend, dem davidischen Königthume ein Ende machend und Jerusalem und den Tempel zerstörend, den Hauptschlag gegen Israel führen werde. Dass es die Assyrier sind, welche bei Micha Samarien zerstören, dem Zehnstämmereiche ein Ende machen und das Volk der zehn Stämme ins Exil führen sollen, reicht, abgesehen davon, dass der Prophet die Assyrier gar nicht als das Strafgerichtswerkzeug über das Zehnstämmereich bezeichnet, ja durch Nichts zu verstehen giebt, dass sie dasselbe sein werden, offenbar nicht dazu hin, sie und nicht die Babylonier zu Repräsentanten aller Feinde Israels und des Israel feindlichen Weltmacht in der messianischen Zeit zu machen. Das Gericht über das Zehnstämmereich und Samarien war im Vergleich mit dem über Juda und Jerusalem, durch welches das vom Herrn selbst erkorne Königsgeschlecht das Reich verlieren sollte, und die Stadt, die er sich zur Residenz erwählt, und der Tempel, seine Wohnung, sollten zerstört werden, ganz untergeordnet, wie auch schon die Stellung jenes Gerichtes im Buche, der Raum, den seine Darlegung im Vergleich mit der Darlegung dieses in ihm einnimmt, und der Umstand, dass die Drohung in der Weissagung in 3, 12 ihre Spitze erreicht, klar genug zeigen. War aber das Gericht über Israel im Vergleich mit dem über Juda untergeordnet, so mussten auch die Vollstrecker Jenes, die Assyrier, im Vergleich mit den Vollstreckern des Letzteren, den Babyloniern, als untergeordnet erscheinen. Die Babylonier waren erst die rechten Feinde des Gottesreichs, denen gegenüber die Assyrier hinsichtlich der Feindschaft gegen dasselbe in den Schatten traten. Und zwar scheint es, als ob der Prophet in 5, 4. 5 um so mehr jene und nicht diese als Repräsentanten aller Feinde Israels hätte aufstellen müssen, als nur die Ersteren und nicht die Letzteren in dem Theile seines Buches die Strafwerkzeuge sind, dem die ang. St. angehört (was darin seinen Grund hat, dass C. 3 f. nur von dem Gerichte über Juda redet), und sich die Verheissung in diesem Theile genau im Gegensatze zu der Drohung in ihm bewegt. Weder dass Assyrien nicht allein dem Zehnstämmereiche ein Ende machen, sondern auch Juda und Jerusalem aufs Aeusserste bedrängen sollte, noch dass es zu Micha's Zeit der Repräsentant der Israel feindlichen Weltmacht war, konnte Micha dazu be-

wegen, es in 5, 4 f. als den Repräsentanten derselben in der messianischen Zeit darzustellen. Hätte das Erstere ihn dazu bewogen, so hätte er gewiss ausser von dem fernerliegenden Gerichte durch die Babylonier auch von der schweren Bedrängniss Juda's und Jerusalems durch die Assyrier in der nächsten Zukunft gesprochen. Von dieser sagt er aber (angenommen, dass er in 1, 8—16. 3, 12. 4, 9 f. u. s. w. von einem Gerichte durch die Babylonier redet) im ganzen Buche auch nicht ein Wort. Und was das Zweite anbetrifft, so liegt die in 5, 1 ff. geschilderte messianische Zeit hinter dem in 1, 8—16. 3, 12. 4, 9 f. geweissagten Gerichte und bewegt sie sich im Gegensatze fast durchaus zu ihm.

Und noch viel stärker als die angeführte Stelle fordert, dass das Gericht über Juda bei Micha ein durch die Assyrier und nicht ein durch die Babylonier zu vollstreckendes sei, der doppelte Umstand, dass Micha das Gericht, welches er verkündet, seinen verderbten Zeitgenossen für ihre Sünden droht, in seiner Zeit aber nur die Assyrier als die möglichen Vollstrecker eines Strafgerichts über Israel auf dem Schauplatze der Geschichte standen, und dass er, hätte er in seinem Buche von einem Strafgerichte über Juda durch die Babylonier geredet, unbegreiflicher Weise von dem bevorstehenden assyrischen Strafgerichte über dieselben, von welchem doch Jesaja einmal über das andere spricht, auch in den mit dem Buche Micha ungefähr gleichzeitigen Weissagungen in C. 28—32, völlig geschwiegen hätte; und das trozdem, dass er die Sünden seiner Zeitgenossen vielfach und auf Schärfste rügt. Er hätte seine Zeitgenossen mit einem Gerichte bedroht, das sie nicht treffen konnte, indem es erst nach ihrer Zeit möglich war, und hätte sie mit dem Gerichte nicht bedroht, das sie, wenn sie überhaupt ein Gericht treffen sollte, treffen musste. Gegenwärtig standen noch die Assyrier auf dem Plan, ja näherten sie sich eben erst dem Gipfelpunkte ihrer Macht; ein Strafgericht in der nächsten Zukunft konnte nur von ihnen herrühren; ein Gericht durch eine auf die assyrische Weltmacht folgende Weltmacht konnte nur hinter der nächsten Zukunft liegen und die Enkel der gegenwärtigen Generation treffen. Daher weissagt denn auch Jesaja noch 14—15 Jahre nach der Abfassung des Buches Micha, indem er ein Gericht über Juda durch die Babylonier verkündet, dass Tage kommen würden, in welchen Söhne Hiskia's, welche aus ihm hervorgehen würden, die er zeugen würde (d. h. nicht gerade leibliche Kinder von ihm, unmittelbar von ihm gezeugte, sondern Nachkommen von ihm überhaupt, s. *Hitzig* z. Jes. 39, 7), nach Babel würden gebracht werden, um im Pallaste des babylonischen Königs Kämmerlinge zu werden (Jes. 39, 6. 7), und erwartet der jüdische König, dass diese Weissagung sich erst nach seinen Tagen erfüllen werde (Jes. 39, 8). Anzunehmen, Micha bestrafe und bedrohe in C. 2 und 3 nicht die verderbten jerusalemischen Grossen seiner Zeit, sondern die aller Zeiten, auch die, welche sich dem tiefen Verderben des jüdischen Volkes nach in der Zukunft erwarten liessen, gleichsam die verderbten

Grossen Jerusalems in abstracto abgesehen von aller Zeit, eine Annahme, welche allein die Drohung eines Gerichtes durch die Babylonier einigermaassen begreiflich machen könnte, geht durchaus nicht an. Es sind zu augenscheinlich Erscheinungen seiner Gegenwart, die er in 2, 1. 2. 6. 8. 9. 11. 3, 1—3. 5. 9—11 vor Augen hat. Nicht auf dem Boden der ganzen dem Gerichte vorangehenden Zeit des Verderbens im Allgemeinen, auf einem idealen Boden gewissermaassen, sondern auf dem wirklichen Boden seiner Zeit nur steht augenscheinlich der Prophet in allen seinen Rügen.

Endlich nöthigt uns zu der Annahme, im Buche Micha sei von einem Gerichte über Juda durch die Assyrier und nicht von einem durch die Babylonier die Rede, auch die Stelle Jer. 26, 18. 19: *Michaja der Morasthite weissagte in den Tagen Hiskia's des Königs von Juda; und er sprach zum ganzen Volke Juda's, wie folgt: „Also spricht der Herr der Heerschaaren: Zion wird zum Felde umgepflügt werden und Jerusalem wird zu Trümmern werden, und der Tempelberg zu Waldhöhen." Tödteten ihn wohl Hiskia, der König von Juda, und ganz Juda? Fürchtete er nicht den Herrn und flehte den Herrn an, und es gereuete den Herrn das Böse, was er über sie geredet.* Nach dieser Stelle hatte ja der Herr die Drohung in Mich. 3, 12, und da diese Drohung die Spitze aller Drohungen im Buche Micha bildet und alle übrigen Drohungen in demselben einschliesst, alle Drohungen in ihm, über Hiskia und sein Volk ausgesprochen und in ihrer Zeit erfüllen wollen, und nach ihr hatten ferner Hiskia und das ganze Juda seiner Zeit die Drohung in Mich. 3, 12 und die Drohungen Micha's überhaupt auf sich bezogen, sich mit ihnen bedroht gefühlt und ihre Erfüllung in ihrer Zeit erwartet; also kann zu ihrem Vollstrecker nur Assyrien, die Weltmacht der Hiskianischen Zeit, bestimmt gewesen sein. Man darf nicht sagen, wir hätten in Jer. 26, 19 ja nur die Ansicht, welche die Leute aus den Aeltesten des Volks in Jeremia's Zeit, die in Jer. 26, 17 ff. reden, über die Erfüllungszeit der Drohung in Mich. 3, 12 hatten, nicht die des Propheten Jeremia selber; die Ansicht einfacher Israeliten aber könne auch irrig sein und habe für uns nichts Zwingendes. Allein, abgesehen davon, dass es für uns doch vom grössten Gewicht sein muss, dass man in der Zeit zwischen Hiskia und Jojakim allgemein annahm, die Drohung in Mich. 3, 12 habe Hiskia und seinen Zeitgenossen gegolten — das man dies aber that, liegt in Jer. 26, 17 ff. unverkennbar angedeutet — wenn Hiskia und sein Volk den Herrn um Abwendung des in Mich. 3, 12 Gedrohten anflehten, so mussten sie doch geglaubt haben, dass es sie und nicht erst ein kommendes Geschlecht treffen solle, und muss folglich auch der Prophet es ihnen und nicht einer späteren Zeit gedroht haben, denn dass sie ihn missverstanden und etwas von ihm einer späteren Zeit Gedrohtes auf sich bezogen haben sollten, das ist doch ganz unglaublich.

Aber, wenn es nun nach allem Angeführten keinem Zweifel unterworfen sein kann, dass es die Assyrier und nicht die Babylonier sind, von denen

Micha das Strafgericht über Juda erwartete, musste da nicht sein Buch, nachdem nun alle auf Juda bezüglichen Drohungen in demselben, zurückgenommen, nicht in Erfüllung gegangen waren, nachdem sich die alle diese Drohungen zusammenfassende und ihre Spitze bildende Verkündigung in ihm, die Verkündigung in 3, 12, durch die Busse des Königs und seines Volks aufgehoben, nicht erfüllt hatte, einen grossen Theil seiner Bedeutung verlieren, und muss es nicht so schwer begreiflich erscheinen, wie dasselbe dennoch durch Abschriften vervielfältigt, auf die Nachwelt gebracht und in den Kanon aufgenommen werden konnte? Was konnten unerfüllte Drohungen für die folgenden Geschlechter für Bedeutung, was konnten diese an ihnen für ein Interesse haben? Dass die Verkündigung in 1, 6. 7 sich erfüllt hatte, vermochte dem Buche noch keine solche Bedeutung zu verleihen, die seine Erhaltung erklärlich macht. Dazu war diese Verkündigung doch zu untergeordnet in ihm. Sie vermochte es um so weniger, als sie sehr bald nachdem sie ausgesprochen worden, sich erfüllte und dadurch nothwendig an Bedeutung verlor. Noch weniger konnten die Verheissungen in 2, 12 f. und C. 4. 5 dem Buche ein solches Ansehen und eine solche Bedeutung geben, die seine Erhaltung erklärlich machen. Sich im strengsten Gegensatze zu den Drohungen in C. 1—3 bewegend, auf ihnen sich aufbauend, ihre Erfüllung zu ihrer Voraussetzung habend, mussten sie, nachdem dieselben sich nicht hatten erfüllen sollen und in Folge davon nicht erfüllt hatten, theils (die Verheissungen in 2, 12 f. 4, 6. 7. 10) ganz wegfallen, theils (die Verheissungen in 4, 8. 5, 1 ff. 4, 1 ff.) zum Wenigsten sehr bedeutend modificirt werden, eine wesentlich andere Gestalt annehmen. Nicht gerade das in den zuletzt angeführten Stellen verheissene, sondern höchstens etwa nur ihm Aehnliches konnte in Erfüllung gehen. Ganz anders wäre es mit dem Buche Micha's gewesen, hätten sich die Drohungen gegen Juda in C. 1—3 und in 4, 9 f. erst in späterer Zeit durch die Babylonier erfüllen sollen. Da hätte es vor der Erfüllung die Aufmerksamkeit des jüdischen Volkes in hohem Grade auf sich ziehen und bei und nach derselben, aufs Glänzendste bewahrheitet, das höchste Ansehn unter ihm erlangen müssen. Auch dann, wenn die Drohungen in ihm, Micha's Zeit geltend, sich in ihr erfüllt hätten, würde, wie es eine grosse Bedeutung und ein hohes Ansehn gewinnen und sich erhalten und den heiligen Schriften beigesellt werden konnte, leicht zu fassen sein. Fast scheint es, Micha's Wirksamkeit hätte, wenn er nicht, wie wir annehmen müssen, seine Schrift schon ehe er bei der in Jer. 26, 18 f. erwähnten Gelegenheit auftrat verfasst, wenn er nicht bei dieser Gelegenheit eben sie vorgetragen hätte (s. ob. S. 57. 78. 83 und unten das dritte Capitel), eine bloss mündliche bleiben müssen. Wie sollen wir uns nun die Stellung des Propheten selbst zu seiner eigenen Schrift denken, nachdem die Drohungen in ihr zurückgenommen worden waren? wie die seiner erleuchteten Zeitgenossen? wie die der zunächst folgenden Geschlechter? Wie fassten sie alle ihren Inhalt auf und welche Bedeutung hatte er für sie.

Es lässt sich auf diese Fragen eine genügende Antwort geben und in zufriedenstellender Weise darthun, dass die Schrift Micha's auch nachdem die Drohungen gegen Juda in C. 1—3. 4, 9 f. zurückgenommen worden waren, noch eine solche Bedeutung behielt, dass sich ihre Erhaltung und Aufnahme in den Kanon sehr wohl erklären lässt.

Zunächst hatte sie, troz der Nichterfüllung des grössten und bedeutendsten Theils ihrer Drohungen für jeden erleuchteten Israeliten in Micha's Zeit und in den nächsten Generationen nach ihr dadurch eine nicht geringe Bedeutung, dass sie auf der einen Seite zeigte, dass in der grossen und furchtbaren Katastrophe Samariens und des Zehnstämmereichs, die man eben oder seit kürzerer oder längerer Zeit hinter sich hatte, eine klare und scharfe Weissagung des Herrn in Erfüllung gegangen war, auf der anderen, dass man in Gefahr vor einem gleichen Gerichte gestanden hatte und ihm nur durch schleunige Busse und die Barmherzigkeit des Herrn entronnen war. Die Verkündigung in 1, 6 f. konnte, zusammengehalten mit ihrer Erfüllung, bei ähnlichen Verkündigungen zeigen, wie man diese keineswegcs gering zu achten, sondern ihre Erfüllung zu fürchten habe; die Drohungen in 1, 8 ff. u. s. w. konnten, zusammengehalten damit, dass die göttliche Barmherzigkeit sie auf schleunige Busse zurückgenommen hatte (dass dies der Fall gewesen, wusste man, wie aus Jer. 26, 17 ff. zu ersehen, aus der Ueberlieferung, oder man hatte es noch selbst mit erlebt), bei ähnlichen Drohungen lehren, wie man auf sie alsbald Busse thun müsse und dann Zurücknahme derselben von der Barmherzigkeit des Herrn erwarten könne. Und dass, wenn auch nicht die durch schleunige Busse von der göttlichen Barmherzigkeit erlangte Zurücknahme aller Drohungen des Buches Micha, so doch die der sie zusammenfassenden und ihre Spitze bildenden Drohung in 3, 12, und mithin doch wiederum wesentlich die aller Drohungen desselben, wirklich zu dem Zwecke angewendet wurden, zu zeigen, dass man durch sofortige Busse von der göttlichen Barmherzigkeit Zurücknahme der Drohung eines ganz gleichen Gerichtes, wie das in 3, 12 ist, erwirken könne, erfahren wir aus Jer. 26, 17 ff. Die erfüllte Verkündigung in Mich. 1, 6 f. und die zurückgenommenen Drohungen in Mich. 1, 8 ff. u. s. w., die bei Gelegenheit von Drohungen, die den letzteren glichen, zur Hervorrufung von Busse leicht so benutzt werden konnten, ja wie von selbst so benutzt werden mussten, dass sie bei diesem Zwecke einander unterstützten und ergänzten, waren um so mehr geeignet, unter denselben Umständen, unter welchen sie ausgesprochen worden waren, Umkehr zu bewirken, als das erfüllte Verkündete und zurückgenommene Gedrohte das Höchste und Furchtbarste gewesen war, was Israel verkündet und gedroht werden konnte.

Aber das Angeführte war weder das Einzige, was dem Buche Micha troz der Nichterfüllung der Drohungen in 1, 8 ff. u. s. w. Ansehn und Bedeutung verlieh, noch Dasjenige, was sie ihm vorzüglich verschaffte. So gewiss Strafverkündigungen durch Busse der Bedrohten unerfüllt bleiben konnten, so

gewiss mussten sie wieder in Kraft treten, sobald sich die Busse als keine daurende erwies, sobald an ihre Stelle neuer Abfall trat; es zeigte sich dann, dass sie nur aufgeschoben, nicht aufgehoben waren; und da nun auf die Tage Hiskia's Zeiten, wie die Manasse's, Amons und die ersten 12 Jahre Josia's folgten, so mussten, wenn irgend je welche, die Strafverkündigungen im Buche Micha nach dem Tode Hiskia's wieder in Kraft treten. Ein jeder erleuchtete Israelit musste von dem Zeitpunkte an, wo Manasse's gräuliches Treiben begann, ihre Erfüllung erwarten. Wie denn auch ihr wesentlicher Inhalt unter diesem Nachfolger Hiskias (s. 2 Kg. 21, 12—14, wo Jerusalem Samariens Schicksal, Vertilgung und Umkehrung, und dem jüdischen Volke Zerstreuung und Verbannung verkündet wird) und dann unter Josia und seinen Nachfolgern (s. 2 Kg. 22, 16. Jer. 7, 14 f. 26, 6, in welchen letzteren beiden Stellen, die, wie die Weissagungen, denen sie angehören, geradezu in Beziehung zum Buche Micha stehen, Juda das Schicksal Ephraims und dem Tempel das des Heiligthums in Silo gedroht wird) wiederholt und bestätigt ward. (Unter Josia und seinen Nachfolgern geschah Dies, weil eine gründliche Bekehrung unter ihnen weder eintrat, noch eintreten konnte, indem die Regierungen Manasse's und Amons das jüdische Volk als Ganzes religiös im höchsten Grade gebrochen hatten). Und mit den Strafverkündigungen des Buchs mussten natürlich auch alle seine Verheissungen wieder in Kraft treten. Dadurch, dass die Strafwerkzeuge nun Andere als die Assyrier sein mussten, und zwar schon seit Sanheribs Niederlage, indem die assyrische Weltmacht für Juda in ihr für immer gebrochen ward, s. Nah. 1, 9 (wie denn auch das, was nach 2 Chr. 33, 11 unter Manasse geschah, mit den Drohungen Micha's, selbst mit der in 4, 9, keinen Vergleich aushält und nur wie ein Vorspiel dessen war, was durch die Chaldäer geschehen sollte), ward die Weissagung Micha's nicht wesentlich verändert. Und zum Vollstrecker dessen, was nach M. durch die Ass. hatte vollstreckt werden sollen, konnte das Volk, welches nach nicht sehr langer Zeit immer deutlicher als der zukünftige Erbe der Ass. in der Weltherrschaft hervortrat (Jes. erkannte ihn schon kurz nach Sanh.'s Niederlage in demselben, Jes. 39, 6 f.) und sie endlich auch wirklich darin ablöste, das babylonische, um so leichter von den Lesern des Buches gemacht werden, als Micha, offenbar unter Leitung des Geistes, sich über das assyrische Weltreich so ausgedrückt hatte, dass das auf ihm folgende babylonische in seinen Ausdrücken wie mit gemeint, ja eigentlich noch treffender bezeichnet war als das assyrische. Das Reich Nimrods, welches das Gericht über Juda vollstrecken sollte, kam erst recht zu Stande, als der Sitz der Weltherrschaft von Assyrien und Ninive nach Babylonien und Babel, den Ausgangspunkten des nimrodischen Reiches, zurückkehrte. Erst als Babel wieder geworden, was es in der Urzeit gewesen, das Haupt des Königreichs Nimrods, konnte Zion erst recht dorthin kommen. Das babylonische Reich war, wenn das assyrische als das nimrodische aufgefasst ward, gleichsam nur die Vollendung der beiden letzteren und die Rückkehr des Endes zum Anfang.

Das assyrische und babylonische Reich waren gleichsam nur die zwei Phasen des einen nimrodischen, und es züchtigt dieses in seiner ersten Phase das Zehnstämmereich, in seiner zweiten, als es sich vollendete, das Reich Juda, ganz dem Verhältnisse gemäss, was zwischen den beiden israelitischen Reichen obwaltete: Juda, das israelitische Centralreich, Jerusalem, Israels Centrale, der Tempel, der Kern und Mittelpunkt des Volkes Gottes, wurden von dem nimrodischen Reiche zerstört, als dessen Sitz wieder zu seinem Ausgangspunkte und seiner Geburtsstätte zurückgekehrt, als Babel wieder zu seinem uralten Rechte gelangt war. Das alte nimrodische Reich, von dem in Gen. 10, 10—12 die Rede ist, war eine Weissagung, ein Typus wie auf das spätere Weltreich und die späteren Weltreiche überhaupt, so insbesondere auf das spätere doppelgestaltige nimrodische Weltreich, mit dem Israel zuerst in Conflikt kam und dem es unterlag. Die spätere Doppelgestalt war schon im Anfange präformirt, nur dass, als in dem neuen nimrodischen Reiche das in Erfüllung ging, was in dem alten vorbedeutet war, ein der Entwickelung des letzteren entgegengesetzter Entwickelungsgang Statt fand: Die alte Idee des Weltreiches, die in Sinear - Assur entstanden war und zuerst sich geltend gemacht hatte und im Laufe der Zeit mehrfach in seinen Umgebungen sich geregt, erwachte in ihm, als die Zeit der Gerichte über das bundbrüchige Israel und die Zeit der negativen und positiven Vorbereitung der Völker auf Christum (der negativen durch den Druck der Weltreiche, der positiven durch das zerstreute Israel) gekommen war, zuerst in Assur, welches sie, weil nicht ihr ursprünglicher Urheber, noch nicht vollendete, dann in Babel, ihrem uranfänglichen Träger, das sie, die Arbeit seines Vorgängers benutzend, zuerst zur Vollendung brachte. — Und wie die Nennung Babels als des Ortes, wohin Juda gefangengeführt werden sollte, eine Uebertragung dessen, was die Assyrier an demselben hatten thun sollen, aber wegen seiner Umkehr nicht an ihm gethan hatten, auf die Babylonier begünstigte, so erleichterte sie auch noch ein anderer Umstand: der Umstand nämlich, dass die Vollstrecker der Gerichte über beide Reiche in den rügenden und drohenden Theilen des Buches (C. 1—3 und C. 6—7, 6), also in den Theilen desselben, in welchen man ihre Nennung am meisten erwarten sollte, nie genannt werden, dass in diesen Theilen die Drohung überall troz ihrer sonstigen grossen Schärfe und Bestimmtheit so allgemein gehalten ist, in ihm allenthalben nur Israels und Juda's Sünde und die dafür nothwendige Strafe ohne Rücksicht darauf, wer die Vollstrecker derselben sein sollen, einander gegenübergestellt werden, dass Andeutungen über das Strafgerichtswerkzeug sich erst in den verheissenden Theilen des Buches (C. 4. 5. 7, 7—20) finden (4, 10. 5, 4. 5. 7, 12), und zwar hier nur mehr oder weniger indirekte. Diese Erscheinung hat darin ihren Grund, dass es Micha, seiner oben angegebenen Lebensaufgabe gemäss, nur darauf ankam, scharf und nachdrücklich darauf hinzuweisen, dass das tiefe und furchtbare Verderben seiner Zeitgenossen unumgänglich nothwendig

und unfehlbar gewiss Strafe und zwar die äusserste nach sich ziehen müsste, nicht auch darauf, hervorzuheben, dass dieses oder jenes Volk das Werkzeug dieser Strafe sein werde. Gleichwie er nun Götzendienst und Ungerechtigkeit rügt, nicht auch in Furcht vor den Weltmächten der Gegenwart und Vertrauen zu ihnen sich kundgebenden Unglauben an die Macht des Herrn, so tritt bei ihm auch die Weltmacht der Zeit, Assyrien, die in den wenigen Stellen seines Buches, wo auf sie hingedeutet wird, nur einfach als Strafwerkzeug für die in demselben gerügten Sünden des Volkes Gottes in Betracht kommt, ganz in den Hintergrund, und wird von den übrigen Weltmächten und Völkern der Gegenwart, von Israels und Juda's Verhältnissen zu ihnen und von den Kämpfen zwischen dem Gottesreich in Israel und der Weltmacht gänzlich geschwiegen, ganz anders als bei Jesaja, der ausser den von Micha gerügten Sünden auch eitle Furcht vor den Weltmächten und eitles Vertrauen zu ihnen aus Unglauben an die Macht des Herrn straft und dessen prophetische Schrift dadurch in ihren wesentlichsten Theilen einen, so zu sagen, politisch-ethischen Character erhalten hat. — Ja endlich selbst die Art, wie von den Sündern in Israel im Buche Micha gesprochen wird, ganz ohne Nennung irgend welches Namens oder Bezeichnung irgend welcher Gelegenheit, bei der gesündigt wurde (vgl. dgg. z. B. Jes. 7 und 22 und die meisten Weissagungen Jeremia's), machte es sehr leicht, das, was Micha von seinen Zeitgenossen gesagt und womit er sie bedroht hatte, auf spätere Zeiten zu übertragen. So gewiss es einerseits auch ist, dass Micha in seinen Rügen seine Zeitgenossen vor Augen gehabt hat, so hat er andererseits doch in solcher Allgemeinheit von ihnen gesprochen (er macht nur immer die vorzugsweise verderbten Klassen des Volkes nahmhaft, ohne je einzelne Individuen aus denselben zu nennen, s. bes. C. 3 und hier wiederum namentlich 3, 11), und ist das, was er an ihnen straft, Etwas, was so sehr zu allen Zeiten vorkam, dass Nichts leichter war, als dass Späterlebende ihre Zeiten in seinem Buche gezeichnet fanden. — Durch alles Dreies also: dadurch, dass in 5, 5 und 4, 10 Assur als das L a n d N i m r o d s und B a b e l als der Ort, wohin Israel solle gefangengeführt werden, bezeichnet waren, dadurch, dass Assur in den drohenden Theilen des Buches nicht als das Strafgerichtswerkzeug genannt war, und dadurch, dass sich in der ganzen Schrift weder irgend welche Gelegenheit, bei der gesündigt worden, noch irgend welches Individuum, das gesündigt hatte, nahmhaft gemacht fand, eignete sich der Inhalt derselben ganz vorzüglich zu einer Uebertragung auf spätere Zeitverhältnisse. Und vielleicht ist es nicht zu gewagt, die Behauptung aufzustellen, dass schon der Urheber des Buches selbst, b e i seiner Abfassung an eine solche Uebertragung gedacht hat. Auf der einen Seite musste es ihm nämlich feststehen, dass sich Juda in Folge seiner Drohworte bekehren und so der gedrohten Strafe entgehen k ö n n t e (sprach er seine Drohungen doch zu dem Zwecke aus, diese Bekehrung zu bewirken), auf der andern aber musste er als ein Mann, der die Geschichte

An diese Weissagung: die Weissagung dass Zion in der näheren Zukunft vor der ihm da bevorstehenden Wegführung in die Verbannung nach Babel nicht werde bewahrt, dass ihm in dieser Zeit Errettung aus der Gewalt seiner Feinde nicht eher als am Orte seiner Gefangenschaft werde zu Theil werden, schliesst jedoch Micha, indem er, einen neuen Blick in die kommenden Zeiten erhaltend, im Geiste plötzlich wieder in der ferneren Zukunft, der Zeit der Erfüllung der Verheissungen, und zwar in einem ihrer spätesten Stadien, steht, alsbald wieder eine ganz entgegengesetzte Verkündigung. Das in Babel aus der Hand seiner Feinde erlöste und nach der Heimath wieder zurückgeführte Zion sieht er aufs Neue, und zwar diesmal von vielen Völkern, feindlich umlagert und umdrängt. Was diese Völker wollen, ist: sie, die jetzt

seines Volkes kannte und in das Verderben desselben tief hineingeschaut hatte, wohl wissen, dass seine etwa eintretende Bekehrung keine daurende sein, sondern dass das Verderben früher oder später wieder hervorbrechen würde (vgl. Deut. 31, 21. 27. 29). Da konnte es ihm denn nicht so fern liegen, seine Schrift auch für die Zeiten der späteren Ausbrüche des Sündenverderbens Israels zu bestimmen. Und vielleicht, dass er ebendeshalb, weil er sein Buch auch für spätere Zeiten bestimmte, sich über das Strafwerkzeug und die Sünden in Israel so allgemein ausgesprochen hat. Ob er auch in 4, 10 nebenbei schon an das eigentliche babylonische Weltreich als das Werkzeug der Strafe für das spätere Wiederhervorbrechen der Sünde Israels gedacht hat, indem er das Aufkommen dieses ja schon in der hiskianischen Zeit in seiner Psyche, der assyrischen Provinz Babylonien, mehrfach sich regenden (s. Jes. 39 und Eus. Chron. arm. I, p. 425.) Weltreiches, gleich seinem Zeitgenossen Jesaja, vorausschaute, wollen wir dahingestellt sein lassen. Das wenigstens ist wahrscheinlich, ja mehr als dies, dass Micha, nachdem seine Drohungen gegen Juda und Jerusalem nicht in Erfüllung gegangen waren, weil sie beim ganzen Volke Busse gewirkt hatten, angenommen hat, sie würden in späterer Zeit einmal sich erfüllen, indem er, der Mann Gottes mit dem erleuchteten Auge, sicher einsah, dass das Verderben des jüdischen Volkes, jetzt durch sein Wort keineswegs etwa gebrochen, sondern nur einigermaassen zurückgedrängt, so tief sei, dass es nothwendig später wieder hervortreten und endlich einmal durch keine prophetische Drohung mehr auch nur momentan zurückzudrängen sein würde. Und eben diese aus seinem tiefen Einblick in das Verderben seines Volkes hervorgegangene Annahme war es vorzüglich, die ihn dazu bestimmte, seine Schrift, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt zu haben schien, nicht etwa wieder zu vernichten, sondern sie der Nachwelt zu überliefern.

heilige Stadt, deren Heiligkeit ihnen zuwider ist, entweihen und ihre Lust schauen an dem Jammer und Elend, in die sie dieselbe, von tiefer Feindschaft gegen sie entbrannt, zu stürzen beabsichtigen (V. 11). Aber da soll nicht geschehen, was in ähnlichem Falle einst in der Vorzeit geschah, weil Zion nun ein anderes ist als es früher gewesen war: Das neue, heilige Zion soll von seinen Feinden nicht überwunden werden können, sondern vielmehr, Gottes Rachewerkzeug an ihnen werdend, sie überwinden. Indem sie in der Absicht kommen, Zion zu vernichten, haben sie keine Ahnung davon, dass der Herr, dessen Gedanken ganz andere sind als die ihrigen, seinerseits sie selbst in der Absicht gegen Zion zusammengeführt hat, sie alle zusammen an einem Orte, vor Zions Thoren, für ihre Feindschaft gegen seine heilige Stadt und ihren Widerwillen an ihrer Heiligkeit mit Vernichtung zu strafen (V. 12). Und zwar soll diese Vernichtung von Zion selbst ausgehen, soll dieses ebenso jetzt Strafwerkzeug Gottes an den es als heilige Stadt Gottes hassenden Völkern werden, als früher, wo es von Gott abgefallen war, die Völker Strafwerkzeuge Gottes an ihm wegen seiner Unheiligkeit gewesen waren. Der Prophet fordert es auf, das Vernichtungsgericht, zu dem der Herr die Völker nach ihm zusammengeführt hat, an ihnen zu vollstrecken. Es werde Dies können, denn der Herr, in dessen Kraft es dasselbe allein vermöge, wolle ihm die dazu nöthige Stärke verleihen. Er selbst, der in ihm, der eigentlich Kämpfende, wird, den Sieg erringend, den Reichthum der feindlichen Völker, den er, der wahre Gott und der Herr der ganzen Erde, ihnen verliehen hatte, sich als solchem wieder zurücknehmen, indem sie zu ihm dadurch alles Recht verloren haben, dass sie nicht nur ihn sich selber zuzuschreiben und beizulegen, sondern auch sogar trozig gegen des allmächtigen Gebers heilige Stadt in der Absicht zu ziehen gewagt, sie zu vernichten und ihren Reichtum sich anzueignen (V. 13)[115]. — —

115) Es erhebt sich die schwierige Frage, worauf der Prophet in V. 11—13 ziele. *Hitzig* meint: auf eine versuchte Einnahme Jerusalems durch die Assyrier in der nächsten Zukunft, bei der ihre Heeresmacht werde vernichtet werden; wo die Stelle mit Stellen, wie Jes. 10, 33 f. 29, 5 ff. 30, 27 ff. 31, 8 f., zu vergleichen wäre. Aber dann ständen V. 9 f. und V. 11—13 in dem schneidendsten Widerspruch mit einander. Der Prophet würde unmittelbar nach einander, in einem Athem fast, Einnahme Jerusalems durch die Assyrier und

Wegführung seiner Bewohner durch dieselben und Nichteinnahme der Stadt durch sie und Vernichtung derselben vor ihren Mauern verkündet haben. *Hitzig* bleibt bei dem harten Widerspruche stehen und glaubt ihn durch die Annahme minder befremdend und erklärlicher machen zu können, dass in V. 9 ff. bei Micha ein rascher Wechsel der Gefühle und Ansichten, durch den drohenden, bedenklichen Moment hervorgerufen, Statt gefunden habe. In V. 9 f. habe er, der nicht den festen Glaubensmuth besessen, welchen 10, 12 ff. V. 33, 34 Jesaja äussere, diejenige Entwickelung der Begebenheiten geweissagt, welche alle Wahrscheinlichkeit für sich gehabt habe; in V. 11 ff. dagegen sei plötzlich sein so eben gesunkenes Gottvertrauen wieder aufgelebt und habe er, was dieses ihm diktirt, verkündigt. Das heisst den Propheten und das göttliche Wort für seine aus Unglauben hervorgegangene exegetische Unfähigkeit büssen lassen! — Auch *Ewald* hält dafür, dass V. 9 f. und V. 11—13 auf dieselbe Hauptbegebenheit, eine Belagerung Jerusalems durch die Assyrier, zielen, und sucht den Widerspruch zwischen den beiden Stellen, der, wenn dies der Fall ist, entsteht, durch die Bemerkung zu heben, dass die in V. 10 geweissagte Wegführung nach V. 13 eine nur theilweise sei. Allein V. 10 redet augenscheinlich von einer Wegführung und V. 13 von einer Verschonung ganz Jerusalems. Wie können ferner die Assyrier auf einmal eine furchtbare Niederlage vor Jerusalem durch dessen Bewohner erleiden und den grössten Theil seiner Bewohner ins Exil führen? Nach V. 12 f. sind die Völker nur um gerichtet zu werden nach Jer. versammelt, und zwar um durch die Bewohner Jer.'s gerichtet zu werden, nach V. 10 aber führen sie dieselben nach Babel; nach V. 10 soll die Einwohnerschaft Jerusalems erst in Babel, nach V. 11 ff. soll sie schon in Jerusalem erlöst werden. Wie lässt sich dies mit einander vereinigen? Und wie reimt sich endlich die 3, 12 mit dürren Worten geweissagte Zerstörung Jerusalems und des Tempels mit einer nur theilweisen Wegführung seiner Bewohner und noch mehr mit einer totalen Niederlage der belagernden Feinde vor ihm durch die Bewohner Jerusalems? Man könnte für die Ansicht *Ewalds* zwar Sach. 14, 1 ff. anführen wollen, in welcher Stelle eine Belagerung Jerusalems durch alle Völker geweissagt wird, bei der es zuerst zur Eroberung der Stadt, Plünderung ihrer Häuser, Schändung ihrer Weiber und Wegführung der Hälfte ihrer Bewohner, sodann aber zu einer furchtbaren Niederlage der sie bekämpfenden Feinde durch den zum Streite wider sie ausziehenden Herrn kommt, aber während Sacharja in 14, 1 ff. alles so eben Angeführte aufs Klarste und Unzweideutigste ausspricht, verkündet Micha in 4, 9—13 nicht etwa Dasselbe nur weniger klar, indem er daselbst die theilweise Wegführung der Bewohner Jerusalems und die Niederlage seiner Belagerer neben einander stellt, nacheinander weissagt, sondern kündigt er vielmehr in 4, 10 deutlich eine totale Wegführung der Bewohner Jerusalems und in 4, 11 ff. ebenso deutlich eine gänzliche Verschonung der Stadt an; wie denn auch in Stellen wie 2, 12 f. Wegführung des ganzen

israelitischen Volkes vorausgesetzt wird und die in 3, 12 geweissagte gänzliche Zerstörung Jerusalems sich mit einem Verschontbleiben eines Theils seiner Bewohner und einem endlichen Siege desselben über die Feinde schlechterdings nicht vereinigen lässt. Sacharja spricht nur von Einnahme der Stadt und Plünderung ihrer Häuser und lässt sie selbst bestehen (Sach. 14, 2) — auch dass das nachherige Erdbeben sie zerstören würde, wird nicht gesagt (V. 5) —, bei Micha wird sie von den Feinden so gänzlich zerstört, dass der Boden, auf dem sie gestanden, zu Feld umgepflügt wird. Auch Weissagungen, wie die in Jes. 29, 1 ff. und 32, 9 ff. dürfen nicht mit Mich. 4, 9—13 verglichen werden, denn in jener ist zwar von schwerer Bedrängung Jer.'s die Rede und in dieser scheint sogar von Zerstörung desselben die Rede zu sein, aber an beiden wird kein Wort von Wegführung gesagt und die in der letzteren geweissagte Zerstörung braucht nicht nur keine totale zu sein (die Lusthäuser und Palläste in V. 13 f. liegen bei der Stadt, und dass der Ophel und Bachan für lange zu Höhlen werden sollen, fordert nur Zerstörung an der Stadt), sondern kann nach V. 19 *b* nicht einmal eine solche sein. — Es ist aus dem gegen *Hitzig* und *Ewald* Angeführten klar, dass V. 9 f. und V. 11—13 in keiner Weise auf eine und dieselbe Begebenheit, eine Belagerung Jerusalems durch die Assyrier zielen können, sondern von zwei verschiedenen in verschiedene Zeitpunkte fallenden Begebenheiten, Belagerungen Jerusalems durch feindliche Völker, handeln müssen. Aber welche ist nun die in V. 11—13 geweissagte Begebenheit? *Hengstenberg* meint mit *Calvin* an die Angriffe der Gräco-Syrer und der übrigen in der Nachbarschaft des heiligen Landes wohnenden Völker auf das jüdische Volk in der makkabäischen Zeit und die Siege der Makkabäer über dieselben denken zu müssen und vergleicht Sach. 9, 11 ff., wo unsere Stelle eine weitere Ausführung gefunden habe und die Feinde mit Namen (יון) genannt werden. Allein dieser Auffassung unserer Stelle können wir nicht beipflichten. Sie beruht zuvörderst auf der unrichtigen Ansicht, dass von V. 9—14 die Angriffe der Chaldäer, Gräco-Syrer und Römer auf Zion so, wie sie in der Geschichte auf einander folgten, geweissagt werden. Wir haben aber gesehen, dass V. 9 f. von dem rede, was die Assyrier an Zion thun sollen, und werden weiter unten zeigen, dass auch in V. 14 von dem assyrischen Angriffe auf dasselbe die Rede sei. Ferner spricht gegen sie das עמים רבים in V. 11 und 13 (vgl. mit ihm das גוים רבים und עמים רבים in 4, 2. 3). Diesem thun die Syrer und die umwohnenden Völker (von deren Angriffen auf das jüdische Volk in der Makkabäerzeit Makk. 5 erzählt wird) nicht genug. V. 11—13 spricht deutlich von einem ungleich grösseren, universaleren Angriffe auf Zion als die waren, welche dasselbe in der makkabäischen Periode erfuhr. Im Sach. 9, 11 ff., wo von dem siegreichen Kämpfen Juda's in der makkabäischen Zeit wirklich die Rede ist, erscheint nur ein einziges Volk, יון, als sein Gegner. Sodann scheint unsere Stelle auch nur von einem grossen Unternehmen und von einem Unternehmen

gegen das eigentliche Jerusalem zu reden. Und endlich befremdet eine bestimmte Weissagung auf die siegreichen Kämpfe in der makkabäischen Zeit bei einem Propheten der assyrischen Periode. Bei den Propheten der chaldäischen und persischen ist sie ganz begreiflich. Dass nach V. 13 das Bundesvolk selbst durch ihm von Gott geschenkte Kraft die belagernden Feinde besiegt, ist darum kein Beweis für die Nothwendigkeit der Beziehung der VV. 11—13 auf die Begebenheiten der Makkabäerzeit, weil diese Weise der Vernichtung der es in zukünftigen Zeiten angreifenden Feinde, wie Sach. 12, 6. 8 vgln. mit 9, 13 ff. zeigt, dem Angriffe in der angegebenen Zeit nicht ausschliesslich eigenthümlich sein sollte. Nur so viel ist an der Ansicht *Calvins* und *Hengstenbergs* wahr, dass die siegreichen Kämpfe der Makkabäer gegen die Syrer ein weissagender Typus des siegreichen Kampfes Israels waren, von dem unsere Stelle redet, und dass dieser letztere sie voraussetzt, sie in ihm stillschweigend mit geweissagt sind. — Wäre in V. 10 von Wegführung der Bewohner Jerusalems nach Babylon durch die Babylonier die Rede, so könnte man V. 11—13 auf den Angriff der Assyrier unter Sanherib auf Jerusalem beziehen. Der Prophet würde da in der letzteren Stelle in der Zeit zurückschreiten, aus der näheren Zukunft in die nächste zurückgehen. Und das עַמִּים רַבִּים in V. 11 und 13 liesse sich bei dieser Ansicht durch Verweisung auf Jes. 22, 6 (vgl. 5, 26. 13, 4. 17, 12 f. und vielleicht auch 14, 31) rechtfertigen. Allein einmal wird, wie wir gezeigt haben, in V. 10 von Wegführung der Einwohnerschaft Zions nach Babylon durch die Assyrier geredet und sodann sollte Sanheribs Heer nicht durch die Bewohner Jerusalems, sondern unmittelbar durch den Herrn vernichtet werden (s. bes. Jes. 31, 8) und ward es wirklich unmittelbar von ihm vernichtet (Jes. 37, 36), während in V. 13 die Vernichtung der vielen vor Jerusalem versammelten Völker von den Einwohnern desselben ausgeht. Nur so viel ist wahr, dass der Angriff Sanheribs auf Jerusalem und die Vernichtung seines Heeres vor ihm ebenso, wie die gräco-syrischen Angriffe auf das jüdische Volk in der makkabäischen Zeit und die Siege der Makkabäer über die Angreifer, in dem, was der Prophet in V. 11—13 schaut, mit geweissagt sind. Das וְעַתָּה in V. 11 darf man für die angeführte Ansicht nicht geltend machen. Es zeigt nicht an, dass der Prophet in V. 11 aus der ferneren Zukunft in die nächste zurückkehrt, sondern bezeichnet nur den Zeitboden, auf dem er in V. 11 steht als seine geistige Gegenwart (vgl. ob. S. 157). — *Calvin* will (in Widerspruch damit, dass er V. 11 auf die Angriffe der Nachbarvölker auf das jüdische Volk in der Makkabäerzeit bezieht) in V. 13 an gar kein einzelnes, bestimmtes Ereigniss gedacht, sondern nur den Sieg der Gemeinde des Herrn über die Welt im Allgemeinen geweissagt finden. Der Ausspruch realisire sich so stets von Neuem und werde seine vollkommene Erfüllung erst bei der zweiten Zukunft Christi finden. Aber so wahr es auch ist, dass die Weissagung in V. 11—13 auf der Idee ruht, dass die durch Trübsale geläuterte Gemeinde des Herrn über die aus

Hass gegen ihre Heiligkeit und ihr besonderes Verhältniss zum Herrn sie mit Entheiligung und Vernichtung bedrohende Welt den Sieg behalten müsse, und so richtig es ferner auch ist, dass in dem in Rede stehende Ausspruche der Eintritt einer ganze Reihe von Ereignissen, in welchen die heilig oder doch heiliger gewordene Gemeinde des Herrn über die aus Hass gegen sie als solche sie angreifende Welt siegt, stillschweigend mitgesetzt ist, so gewiss ist es doch auch, dass Dasjenige, was der Prophet von V. 11 an schaut, ein einzelnes grosses Ereigniss der Zukunft ist, bei dem der Hass der Welt gegen die heilig gewordene Gemeinde besonders zu Tage kommt und diese einen besonders herrlichen Sieg über jene erhält. Schon das Verhältniss, worin V. 11—13 zu V. 9 f. steht, wo doch nach Aller Eingeständniss bestimmte Ereignisse geweissagt werden, fordert dies. — Dem Propheten stehen in V. 11—13 ohne Zweifel dieselben Ereignisse vor Augen, welche vor ihm von Joel in C. 4 geschaut worden waren und nach ihm von Ezechiel in C. 38 f., von Sacharja in C. 12 und von Johannes Ap. 20, 7 ff. geweissagt wurden: der letzte grosse zur völligen Vernichtung der Angreifer führende Weltsturm auf das in dem Lande seiner Gefangenschaft in Folge seiner Trübsale zum Herrn zurückgekehrte, hierauf aus der Gewalt des Weltreichs erlöste und in seine Heimath zurückgeführte und dort seit langer Zeit ein stilles, ruhiges, tieffriedliches Leben in Heiligkeit führende Zion, ein Weltsturm hervorgegangen aus reinem, tiefem Hasse gegen dasselbe als eine heilige Stadt und als die Stadt Gottes und unternommen, um es, die verhasste heilige Gottesstadt, endlich einmal gänzlich vom Erdboden zu vertilgen. — Für diese Ansicht spricht schon der Umstand, dass in V. 11—13 ein ziemlich deutlicher Rückblick auf Joel Statt findet. Vgl. das נאספו עליך גוים רבים in V. 11 und das קבצם in V. 12 mit dem וקבצתי את־כל הגוים in Joel 4, 2 und dem ונקבצו in Joel 4, 11, ferner das Bild in V. 12 *b* und V. 13 mit den ähnlichen Bildern in Joel 4, 13, endlich die Aufforderung an Zion und die ihr gegebene Verheissung in V. 13 mit den wieder auf Jud. 5, 13 zurückweisenden Worten: *dorthin* (ins Thal Josaphat) *führe Herr deine Helden* (dein Volk Israel) hinab. Mann kann an der Rückbeziehung von Mich. 4, 11—13 auf Joel 4, 2. 9—13 um so weniger zweifeln, als Micha auch sonst öfter auf Joel zurückblickt und sich an ihn anschliesst (s. das dritte Capitel). Dafür, dass Mich. 4, 11—13 auf den letzten grossen Völkerangriff auf das wiederhergestellte Israel geht, spricht ferner auch die merkwürdige Stelle Ez. 38. 17: *Also spricht der Herr Jehova: Bist du der, von dem ich in den früheren Tagen gesprochen durch die Hand meiner Knechte, der Propheten Israels, welche in jenen Tagen, Jahren, weissagten, dich* (Gog) *zu bringen über sie* (mein Volk Israel)? Hier blickt Ezechiel auf mehrere ältere Weissagungen eines Angriffs einer grossen Völkermasse auf das aus dem Exil wiederzurückgeführte Israel zurück. Solcher älterer Weissagungen aber gäbe es nur eine, die in Joel 4, 2. 9 ff., wenn nicht auch Mich. 4, 11—13 eine solche enthielte. Wie denn auch Meh-

reres in Ez. 38 an Mich. 4, 10—13 erinnert. Vgl. Ez. 38, 8. 12 mit dem Inhalte von Mich. 4, 12 in seinem Verhältnisse zu dem in den Schlusssätzen von Mich. 4, 11 Ausgesprochenen (bei Ez. folgt ebenso, wie bei Micha, der Völkerangriff auf die Erlösung aus dem Exile); Ez. 38, 4—7. 9. 15. 22 und bes. das: *und viele Völker mit dir* in V. 9 und 15 und das: *und über die vielen Völker, die mit ihm sind* in V. 22 mit dem: *viele Völker* in Mich. 4, 11. 13; Ez. 38, 10 mit Mich. 4, 12. 11 (in Mich. 4, 12 vgln. mit 11 liegt, dass die Völker vor ihrem Kommen nach Jerusalem den bösen Gedanken gegen dasselbe gehegt haben, den sie in V. 11 aussprechen, dass sie in diesem bösen Gedanken gekommen sind — in solchen Gedanken gegen Zion gekommen, kennen sie nicht die Gedanken des Herrn mit ihnen selbst — Ez. lässt sie in 38, 10 in ihrer Heimath den in V. 11 ausgesprochenen bösen Gedanken gegen Israel denken); Ez. 38, 12 f. 39, 10 mit M. 4, 13 *b*. Auch in Sach. 12 erinnert eine St. stark an M. (Mich. 4, 11 *a*): die Worte ונאספו עליך כל גויי הארץ in Sach. 12, 3; vgl. auch Sach. 12, 6. 8 mit Mich. 4, 13. Endlich passen auch die Worte גוים רבים in Mich. 4, 11. 13 ganz vorzüglich, wenn der in V. 11—13 vom Propheten geschaute Angriff mit dem in Joel 4. Ez. 38 f. und Sach. 12 geweissagten identisch ist. Sie scheinen mehr auf einen Angriff vieler vereinigten einzelnen Völker (unter denen immerhin eins die Anführung haben kann), auf einen Angriff, wie der in den angeführten Stt. geweissagte sein soll und der unter Josaphat, von welchem in 2 Chr. 20 berichtet und in Ps. 48 und 83 gesungen wird, gewesen war, zu führen, als auf einen Angriff, der von einem weltherrschenden viele Völker unter sich habenden Volke ausgeht; wie denn auch an den angeführten prophetischen Stellen entweder *aller Völker der Erde* (Sach. 12, 3) oder *aller Völker* (Joel 4, 2), *aller Völker von rings* (Joel 4, 11. 12. Sach. 12, 2. 6) oder selbst *vieler Völker* (Ez. 38, 9. 15. 22) gedacht wird (vgl. auch die Aufzählung in Ps. 83). [Vgl. jedoch auch Stt. wie Jes. 13, 4. 17, 12 f. und Jer. 34, 1.] Und zwar scheint das גוים רבים um so mehr auf einen Angriff ersterer Art hinzuweisen, als die Vielheit der Völker in V. 12 und V. 13 festgehalten wird und als 4, 11—13 beinahe das Gegenbild zu 4, 1—4 (vgl. mit גוים רבים in 4, 11. 13 das גוים רבים in 4, 2 und das עמים רבים in 4, 3) bilden. — Der Zusammenhang, in dem bei der dargelegten Auffassung von V. 11—13 diese Stelle mit der vorhergehenden in V. 9 f. und der folgenden in V. 14 steht, ist ein vortrefflicher und die Aufnahme der in ihr enthaltenen Weissagung in die Strophe 4, 9—14 ein dem Zwecke der letzteren durchaus entsprechender. „Aber meine, o Zion, nur nicht etwa, dass die Erfüllung der eben ausgesprochenen herrlichen Verheissungen eine unmittelbar bevorstehende, nahe sei, oder dass sie gar den Eintritt der vorher dir gedrohten Drangsale aufhebe, vielmehr sind es diese, die, sicher kommend, dir zunächst und ganz nahe bevorstehen. Erst musst du deine jetzigen Könige verlieren, ehe das alte davidische Königthum wieder zu dir kommt, erst musst du in die Verbannung nach deinem Gegenbilde, der

Geburtsstätte und dem Ursitze des Weltreiches, geführt werden, ehe du erlöst und gesammelt wirst. Dir wird, wenn die Stunde der Noth schlägt, wenn die feindliche Weltmacht dich belagert und bedrängt, keine Errettung von ihr werden; vielmehr wirst du in ihre Hand gegeben und von ihr weit weg in die Gefangenschaft geführt; erst dort wirst du errettet. Davon ist dein gegenwärtiges Verderben die Ursache. Dies erlaubt nicht, dich vor der Noth zu retten. Deine Sünde muss durch dieselbe gestraft und du selbst durch sie geläutert werden. Erst dann kann dir Erlösung aus der Noth werden. Später nach deiner Erlösung aus ihr wird ein ähnlicher Angriff auf dich geschehen, als der ist, welcher dir jetzt bevorsteht, und zwar ein noch viel grösserer als dieser, indem viele Völker, alle Völker der Erde, sich wider dich versammeln und dich bekriegen werden. Da wird dir Errettung vor der Noth werden. In der nächsten Zukunft dem Weltreiche, weil der Herr dir nicht hilft, unhintertreiblich preisgegeben, wirst du da, vom Herrn mit gewaltiger Kraft ausgerüstet, die ganze Macht der Erde überwinden und vernichten. Das macht, dass du da, eben durch die Trübsal der ersten Noth geläutert, ganz anders, wie jetzt, heilig sein wirst. Als der Heiligen kann, ja muss der Herr dir da helfen, während er dir jetzt als der sündigen, verderbten, unheiligen dir nicht helfen kann". Dies der Sinn der VV. 11—13 in ihrem Zusammenhange mit V. 9 f. und den Verheissungen in V. 1—8. Des Propheten Zweck mit ihnen ist, zu zeigen, dass Zions Unheiligkeit die Ursach ist, weshalb es in der nächsten Zukunft der Weltmacht preisgegeben werden muss und erst in dem fernen Lande der Gefangenschaft erlöst werden kann und daher die Erfüllung der grossen Verheissungen noch eine sehr ferne ist. Daraus, dass später das heiliggewordene Zion aus viel grösserer Gefahr gerettet werden soll, als die ist, aus der es in der nächsten Zukunft nicht gerettet wird, daraus, dass dann das geläuterte und heilige Zion eine ungleich grössere feindliche Macht besiegen und vernichten wird, als diejenige ist, der es nun bald unterliegen wird, geht aufs Klarste und Evidenteste hervor, dass es in der nächsten Zukunft der Weltmacht preisgegeben werden muss, weil es jetzt unheilig ist. Nachdem M. in V. 11—13 seinen Zweck, Z.'s Unheiligkeit als die Ursach anzudeuten, weshalb es erst in die Gewalt der Weltmacht gerathen muss, ehe die Verheissungen sich erfüllen können, in der angegebenen Weise erreicht hat, kehrt er in V. 14 zu der in V. 9 schon ausgesprochenen Weissagung von der bevorstehenden Dahingabe desselben in die Hand des Weltvolkes zurück. Die Weissagung in V. 11—13 begründet die in V. 9 f. und die in V. 14 klingt wie ein Schluss aus dieser Begründung. Die Begründung in V. 11—13 ist von dem, was sie begründet, auf beiden Seiten umschlossen. Indem der Prophet in V. 14 zu V. 9 f. zurückkehrt, rundet er die Strophe in V. 9—14 ab. Dass er in V. 14 zu dem in V. 9 f. ausgesprochenen Gedanken zurückkehrt und so die Strophe mit demselben Gedanken beschliesst, mit dem er sie begonnen hat, zeigt, dass dieser Gedanke der

Hauptgedanke der Strophe ist, der Gedanke, der eigentlich in ihr durchgeführt werden soll. Dieser Hauptgedanke tritt dadurch noch schärfer hervor, dass in V. 14 nicht, wie in V. 10, von Noth in der nächsten Zeit und von Erlösung erst mitten in ihr, sondern nur von Noth in derselben die Rede ist, dass der Prophet in dem angegebenen V. bei der Noth der nahen Zukunft stehen bleibt, ohne der Erlösung von ihr zu gedenken, die Israel später mitten in ihr zu Theil werden soll, ja dass er nicht weiter vorgeht als in den Anfang der Noth, indem er weder der Leiden in der Gefangenschaft, noch auch nur der Wegführung in sie Erwähnung thut: Jetzt aber steht dir nicht die Erfüllung der gegebenen Verheissungen, (nicht solche Rettung, weil du jetzt unheilig bist) sondern Noth, die früher verkündete Noth bevor. — Dass der Zusammenhang zwischen V. 11—13 und V. 9 f. wirklich der oben angegebene ist, darauf deutet das תֶּחֱנָף in V. 11 hin. Dieses Wort zeigt, dass der Völkerangriff auf Zion, von dem in V. 11—13 die Rede ist, ihr als der heiligen Stadt gilt, dass das Unternehmen in V. 11 aus Hass und Feindschaft gegen ihre Heiligkeit hervorgegangen ist. Dies setzt aber voraus, dass Zion zu der Zeit, wo die Völker sie angreifen, heilig ist, und da sie jetzt unheilig ist, heilig geworden ist, und dass, wenn nun der Angriff auf dieselbe scheitert, dies darum geschieht, weil sie heilig und er auf sie als die heilige unternommen ist. Wenn nun in dem Vorhergehenden von einem ähnlichen Angriffe, wie der in V. 11, die Rede ist, bei dem Zion unterliegt, so muss sie bei ihm nothwendig darum unterliegen, weil sie bei ihm unheilig ist. Dass der Grund des Unterliegens nicht in der Stelle selbst angedeutet wird, sondern erst aus der gegensätzlichen Weissagung in V. 11 ff. sich ergiebt, hat darum Nichts zu bedeuten, weil in dieser Stelle die Drohungen in C. 1—3 wiederaufgenommen werden, weil sie auf die Drohungen in diesen CC. zurückweist, diese Drohungen aber allenthalben auf Rügen der Unheiligkeit Zions ruhen (vgl. bes. 3, 12 mit 3, 9—11, ganz vorzüglich aber 2, 10). Wann das in V. 11—13 Geweissagte Statt finden werde, wird in dieser Stelle nicht gesagt. Aber schon aus ihrer Stellung nach V. 9 f. überhaupt und noch mehr daraus, dass sie auf die Schlussworte von V. 10 folgt, die zu ihr wie überleiten (an die Weissagung von der Erlösung Zions aus Babel in den Schlussworten von V. 10 schliesst der Prophet in V. 11 ff. die Weissagung von einer zweiten natürlich spätern Erlösung an), am meisten aber daraus, dass Zion zur Zeit des in ihr geweissagten Angriffs heilig ist, während man jetzt Nichts als Unheiligkeit an ihr entdecken kann, ergiebt sich, dass ihr Inhalt einer ferner liegenden Zeit angehören muss als der Inhalt von V. 9 f. Ebensowenig wird in V. 11 angegeben, wie das jetzt unheilige Zion zur Zeit des Völkerangriffs in V. 11 ff. zum heiligen geworden ist. Aber der ganze Zusammenhang lässt es errathen. Die Noth in V. 10 muss es geläutert haben. Die Gedankenverbindung in V. 9—14 (V. 8—5, 1) ist, wie auch sonst öfter bei Micha (vgl. 2, 12 f. vgln. mit 2, 1—11), allenthalben keine äussere, durch

äussere Uebergänge vermittelte, sondern eine fast (s. תחנך in V. 11) nur durch die Aufeinanderfolge der verschiedenen Gedanken selbst und ihr inneres Verhältniss zu einander angedeutete, was von der hohen Begeisterung, dem gewaltigen Geistesfeuer herrührt, wovon der Prophet in der ganzen Stelle (eigentlich schon von 4, 1 an) und überhaupt beseelt ist. Micha ist in besonders hohem Grade Seher und ist dies wiederum in besonders hohem in 4, 9—14, was sich schon durch das dreimalige עתה kundgiebt. In immer neue, andere Zeiten thut der Prophet in V. 9—14 Blicke, immer neue und andere hat er im Geiste zu seiner Gegenwart, und in ihnen allen schaut er Dinge geschehen, hört er von verschiedenen Personen Worte reden, fragt er und fordert er auf. — Wie Micha die Weissagung in 4, 11—13 ausspricht, um darzuthun, dass Zion zunächst nicht die Erfüllung der Verheissungen zu erwarten habe, sondern ins Exil müsse, weil es unheilig sei, so lässt Ezechiel in Ez. 39, 2. 3 f. die Völker aus der Niederlage Gogs und Magogs erkennen, dass die Israeliten früher um ihrer Sünde willen, weil sie treulos gegen den Herrn gewesen waren, wegen ihrer Unreinheit und ihrer Missethaten (nicht, weil der Herr zu ohnmächtig war, sie zu retten) in die Hand ihrer Feinde gegeben und in die Gefangenschaft geführt worden waren. Micha braucht die Weissagung in V. 11 ff. als Beweis dafür, dass Zion um seiner Unheiligkeit willen jetzt keine Erlösung zu erwarten haben könne, Ezechiel weist in der in C. 38 f. als auf den Beweis hin, dass der Herr es nicht aus Ohnmacht, sondern nur um seiner Unheiligkeit willen nicht erlöst habe. Der eine steht vor der Zeit der Noth und will dem Missbrauch der Verheissung von Seiten des Leichtsinns vorbauen, der andere steht in der Zeit der Noth und will den falschen Schluss, der zum Nachtheil der Ehre Gottes daraus gezogen werden könnte, abwehren. Der Weissagung in V. 11 liegt übrigens die aus der Erfahrung von dem beständigen Hasse der Völker gegen Israel als gegen das Volk Gottes hervorgegangen Voraussetzung zu Grunde, dass die Völker einmal einen Hauptsturm, einen Sturm, bei dem sich ihr Hass vollenden und in vollendeter Gestalt zeigen werde, auf dasselbe machen würden. Dieser Sturm kann nur der Zeit angehören, wo das Volk Gottes vollkommen heilig ist, indem sich der Hass gegen dasselbe als das heilige nur erst dann vollenden und vollkommen äussern kann, wenn seine Heiligkeit ganz rein und stark hervortritt. Jetzt, wo Israel noch so sehr unheilig ist, sind die Angriffe der Völker auf dasselbe zwar auch als auf das heilige Volk, auf das Volk Gottes gerichtet, aber doch nicht ganz; die Völker fühlen, dass Israel mit ihnen zum Theil verwandt ist, und greifen es theilweise aus eben den Gründen und in eben der Weise an, aus denen und in der sie sich unter einander angreifen. Die ihm jetzt fehlende Heiligkeit, die später einen Universalangriff auf dasselbe hervorrufen wird, wird das Volk Gottes eben durch einen zunächst auf dasselbe geschehenden noch aus gemischten Gründen hervorgehenden und theilweise Jakob geltenden Angriff des Weltreichs erlangen.

Damit es dieselbe erlange und so später in dem letzten grossen Angriffe bestehen könne, wird es bei diesem Angriffe unterliegen. — V. 11. ו in ועתה verbindet die Begebenheiten, die der Prophet nun geschehen sieht, mit denen, die er eben hatte geschehen sehen. Zu dem Ereignisse in V. 9 f. tritt ein zweites (mit ähnlichem Anfang, aber ganz verschiedenem Ausgang) hinzu. In V. 14, wo der Prophet keine dritte auf die zweite in V. 11—13 folgende Begebenheit schaut, sondern zu der in V. 9 f. geschauten zurückkehrt, fehlt die copulative Partikel. עליך in feindlicher Absicht, wider dich; vgl. ausser Sach. 12, 3 noch Gen. 34, 30. Ps. 35, 15. Ihre feindliche Absicht gegen Jerusalem lässt M. sie in Hem. *b* vor demselben aussprechen. תחנף nicht: *sie ist entweiht* durch Sünden (Jes. 24, 5. Jer. 3, 1. 9; Num. 35, 33. Jer. 3, 2), sondern, wie das Impf. תחנף, das folgende ותחז, der Umstand, dass Heiden reden, und der Ausgang des Unternehmens zeigen: *sie werde entweiht!* d. h. wir wollen sie entweihen, wir haben beschlossen, sie zu entweihen, oder auch: *sie wird entweiht!* d. h. es steht unabänderlich fest bei uns, dass u. s. w.; höchstens noch: *sie wird* sicher, gewiss *entweiht werden,* wo die Völker ihre Siegsgewissheit aussprechen würden. Entweihen wollen sie dieselbe als die, welche wegen ihrer Heiligkeit, d. h. Reinheit, von Gott für heilig, d. h. unverletzlich, erklärt ist, und Heiligkeit, d. h. Unverletzlichkeit für sich beansprucht; sie wollen zeigen, dass sie nicht unverletzlich sei und dass es darum auch mit dieser sogenannten Heiligkeit, mit solcher Heiligkeit, wie die ist, die sie besitzen soll und zu besitzen sich rühmt, Nichts ist. Sie wollen sie dadurch, dass sie dieselbe besiegen und vernichten, als in beiderlei Sinne unheilig darstellen — und sie durch Befleckung ihres Bodens mit Blut, dem Blute ihrer Einwohner, zugleich noch insbesondere und in besonderer Weise profaniren (s. Num. 35, 33 f. Ps. 106, 38 und Jes. 24, 5 vgln. mit 26, 21 und Gen. 9, 5 f.). Das תחנף in uns. St. steht zu dem והיתה ירושלים קדש וגו׳ in Joel 4, 17 vgl. auch Ob. 1, 17 im Gegensatz. Nach der Niederlage der Völker wird Zion so heilig sein, dass fremde Völker sie nicht einmal mehr betreten. Schön sprechen sie ihre Absicht mit Zion und das Motiv, was sie zu ihr getrieben (es liegt in der Absicht angedeutet), in einem einzigen Worte aus. Der Hass gegen Zions Heiligkeit erfüllt ihre ganze Seele und besitzt sie völlig, so dass nur der eine Gedanke von ihrer Entweihung in ihr Raum hat. Die Summe aller ihrer Gedanken und Reden ist: sie werde (wird) entweiht! In den Schlussworten des V.'s sprechen sie ihren Hass gegen Zion als den nächsten Beweggrund ihres Unternehmens aus, in תחנף das Motiv dieses Hasses. Sie wollen Zion vernichten aus Hass und hassen es wegen seiner Heiligkeit. In עינינו und ב wird das Schauen mit Freude (aus Hass entsprungener, boshafter Schadenfreude) sehr stark ausgedrückt: unser Auge soll sich weiden an Z. (seiner Erniedrigung, Schande und seinem Jammer); vgl. bes. Mich. 7, 10 der Gegenstelle zu unserer. — V. 12. Mit einem Gedanken und Plane gegen Z., dem, es zu entweihen, nach ihm gekommen

(V. 11 *abα*), haben die Völker keine Ahnung davon, dass der Herr, Z.'s Gott, dem der Angriff im Grunde gilt, seinerseits mit ihrem Kommen nach Z. einen Gedanken und Plan gegen sie selbst hat, den, sie an einem Orte zusammen zu haben, um sie desto leichter mit einem Male vernichten zu können, dass er selbst sie zur Ausführung dieses seines Planes alle dorthin hat kommen lassen. Sie müssen ihren Plan gegen Zion fassen, damit des Herrn Plan gegen sie realisirt werden könne, und dasselbe Mittel, wodurch sie ihre Absicht mit Gottes Stadt erreichen wollen, muss dazu dienen, Gottes Absicht mit ihnen zu erreichen. כי nicht *dass* (V. 12 *b* Inhalt des göttlichen Rathschlusses), sondern *denn:* denn er (der Herr) hat sie (damit, dass sie nach Z. zusammengekommen sind) gesammelt u. s. w., nicht aber sind sie, wie sie wähnen, von selbst zusammengekommen und werden sie, von selbst zusammengekommen, ihren Plan gegen Z. ausführen. Daraus, dass der Herr sie in ganz anderer Absicht zusammengeführt hat, als in der sie glauben aus eigenem Antrieb zusammen gekommen zu sein, erhellt, dass sie des Herrn Gedanken nicht kennen. קִבְּצָם steht im Gegensatz zu נֶאֶסְפוּ. כֶּעָמִיר *wie die Garbe*, die man in Massen in die Tenne zu sammeln pflegt; der Artikel bezeichnet den Genus- oder Klassenbegriff, den wir durch den Plur. ohne Art. ausdrücken. In גֹּרְנָה wird Zion, seine Umgegend, bildlich als Tenne bezeichnet. Wie man Garben in Masse in die eigentliche Tenne zu sammeln pflegt, so hat der Herr die Völker in Masse nach der geistigen, bildlichen Tenne, der Umgegend Jerusalems, wo sie gedroschen, d. h. zermalmt und vernichtet, werden sollen, gesammelt, zusammen kommen lassen. Das Bild soll weder die Reife der Völker zur Strafe (Joel 4, 13), noch die Leichtigkeit der Verhängung derselben über sie, sondern die massenweise Sammlung derselben nach dem Straforte, um sie dort zu strafen, ausdrücken. — V. 13. Und zwar soll dasselbe Zion, das zu entweihen und an dessen Jammer und Schande sich zu weiden, sie zusammengekommen sind, die Vollstreckerinn des Vernichtungsgerichtes sein, zu dem der Herr sie gegen dasselbe zusammengeführt hat. Sie sind gekommen, Z. zu vernichten, ohne zu ahnen, dass der Herr sie herbeigeführt hat, um umgekehrt sie durch Zion vernichten zu lassen. Was V. 12 *b* angedeutet hat, dass der Herr sie zusammengeführt hat, um sie zu strafen, das spricht V. 13 in der Aufforderung an Z., die Strafe zu vollstrecken, aus. Dasselbe Bild, wie in V. 12 *b*—13, kommt noch Jes. 21, 10. 41, 15. Hab. 3, 12 und Jer. 51, 33 vor. Es „war um so näher gelegt, da man überwundne Feinde bisweilen in der That unter den Dreschschlitten legte 2 S. 12, 31. Richt. 8, 16" (*Hitzig*) Am. 1, 3 vgl. Jes. 41, 15 f. Die Aufforderung an Zion in V. 13 steht zu der ihr in der Form ganz ähnlichen in V. 10 in scharfem Gegensatz. Z. soll muthig ans grosse Werk der Vernichtung der gegen sie gekommenen Völker gehen und nicht im Hinblick auf seine Schwachheit verzagen, denn der Herr, der die Völker zusammengeführt hat, damit sie vernichtet würden, will sie mit Kraft dazu ausrüsten. Das Bild im Begründungs-

satz ruht auf der orientalischen Sitte, das Getreide durch Rinder ausdreschen zu lassen. Diese zogen entweder den Dreschschlitten über dasselbe hin oder traten auch bloss mit den Füssen die Körner aus. Auf die letztere Art des Dreschens durch Rinder wird hier gezielt. Der Sinn des Bildes ist: ich will dich mit gewaltiger Kraft, deine Feinde zu zermalmen, ausrüsten. Je härter die Hufen der Rinder, desto stärker musste das Getreide zermalmt werden. Die Worte: *dein Horn mache ich zu Eisen* können eigentlich die Aufforderung an Zion, zu dreschen, nicht begründen, indem das Rind nicht mit seinen Hörnern drischt. M. hatte mehr den Sinn des Bildes: dass Z. die feindlichen Völker vernichten werde, als dieses selbst im Auge; auch blieb doch immer wenigstens das Rind Bild Zions und ein Glied an seinem Körper das Bild der Kraft, mit der dasselbe die Feinde zermalmt. Die Vergleichung des die Völker vernichtenden Zion mit einem dreschenden Rinde rief alsbald die Vorstellung von den Hörnern des Rindes als von dem, worin es eigentlich seine Stärke hat und dessen es sich beim Angriffe als Waffe und als furchtbarer, vernichtender Waffe bedient, hervor und forderte zu ihrer zum Gedanken der Stelle so passenden Anwendung auf. Und zwar rief sie jene um so schneller hervor und forderte sie zu diesen um so stärker auf, als das Horn des Stiers den Hebräern als Bild von Kraft und vernichtender Kraft ziemlich geläufig war (s. Deut. 33, 17. 1 Kg. 22, 11. Am. 6, 13. Jer. 48, 25 u. a. Stt.). Eben darum drängte sich das Bild in קרנך וגו׳ nicht nur in das andere Bild, das Hauptbild der St. ein, sondern sogar vor ihm vor. Der Sing. קרנך, weil, wo das Horn Bild der Kraft ist, es mehr auf das Glied des Thieres an sich, auf das Genus desselben, als auf die Zahl ankommt, in der es an ihm vorhanden ist; vgl. 1 S. 2, 1. 10. Jer. 48, 25. Ps. 89, 18 u. a. Stt. Vgl. übrigens mit dem Bilde hier die dasselbe einschliessende symbolische Handlung in 1 Kg. 22, 11. Das והדקות, mit dem M. in die eigentliche Rede übergeht, bezieht sich (da das Dreschen des Rindes mit seinen Hufen das Hauptbild, das eigentliche Bild in der Stelle ist und dies Bild noch dazu unmittelbar vorangeht, sehr passend) nur auf das ופרסותיך וגו׳: *und du sollst viele Völker zermalmen* mit ihnen, deinen ehernen Hufen; vgl. Dan. 2, 40. 7, 7. 19. 2 S. 22, 43; auch Mich. 7, 10. *Viele Völker* du, nur ein Volk. החרמתי ist die erste Person. ליהוה und לאדון כל הארץ ist, wenn החרמתי erste Person ist, keinesweges unpassend, sondern sehr passend. Der Prophet setzt es statt לי, um die Ursache hervorzuheben, warum der Herr den Reichthum der Völker sich weihe: *dem Jehova* und *dem Herrn der ganzen Erde* ist = mir, als dem J. und dem Herrn der ganzen Erde, d. h. mir als dem, der, weil er als der wahre alleinige Gott und der Herr der ganzen Erde ihnen denselben ursprünglich gegeben, ihn sich, nachdem sie sich gegen mich empört und dadurch ihn verscherzt haben, von ihnen wieder zueignen, ihn von ihnen wieder zurücknehmen kann, dem er nun wieder zukommt, an den er nun wieder zurückfallen muss (vgl. übrigens Stt. wie Joel 2, 14); der Herr ist von V. 12

Von dieser der Weissagung, dass Zion in der nächsten Zukunft, in die Gewalt der feindlichen Weltmacht gegeben, seinen König verlieren und in die Verbannung nach Babel ziehen werde, entgegengesetzten Verkündigung, dass ein in der fernsten Zukunft auf dasselbe als auf die heilige Gottesstadt gemachter furchtbarer Angriff zahlreicher Völker scheitern und zum Verderben der Angreifer ausschlagen werde, kehrt der Prophet, aufs Neue im Geiste auf den Boden der näheren Zukunft tretend, zu der verlassenen Weissagung von der bevorstehenden Dahingabe Zions an die Weltmacht zurück. Er schaut dasselbe von ihr belagert und das sonst Kriegshaufen zu bilden gewohnte kriegerische zionitische Volk, das Volk, das er noch so eben im Geiste in der fernen Zukunft eine Unzahl von Völkern mit furchtlosen Muthe zermalmen gesehen, deshalb voll Furcht zusammenlaufen und eine angsterfüllte, verzagte Heerde bilden, er sieht, wie, nachdem die Stadt eingenommen worden, der Stand des Volkes Gottes, der in ihm die höchste Würde

an überall der Handelnde (ihm gehört der Plan zum Völkergerichte an, er führt ihn aus, indem er die Völker nach Zion zusammenführt, er eigentlich vernichtet sie, indem er Zion die Kraft zur Vernichtung derselben giebt, in ihm kämpft), daher liegt die Annahme am Nächsten, dass er auch in V. 13 *b* handele; der Herr hat vor 13 *b* gesprochen und (wenn auch nicht ganz unmittelbar vor diesem Hemistich) davon gesprochen, dass er Etwas thun werde, so dass er leicht auch noch in dem Hemistich selbst sprechen kann; endlich: wäre Zion in החרמתי Subjekt, so hätte es keinen Genuss vom Verbannten, denn was Israel dem Herrn verbannt gehört ausschliesslich diesem an (s. Lev. 27, 28. Jos. 6, 19. 24), dagegen aber kann es einen solchen haben, wenn der Herr selbst der Verbannende ist, indem dann das Verbannen nur den Sinn des wieder Zurücknehmens hat; dass aber Israel Antheil am Verbannten hat, dass der Herr es grösstentheils und wesentlich ihm überlässt, ist schon an und für sich das Ordnungsgemässe und geht aus der Parallelstelle Ez. 39, 10 (vgl. auch Jes. 33, 4. 23) hervor. בצע bezeichnet ihr Vermögen als ein unrechtmässig, durch Raub erworbenes, zusammengeplündertes; die Räuber, die auch Israel das Seinige rauben wollen (vgl. Ez. 38, 12 f.) und vielleicht es ihm auch schon zum Theil geraubt haben (vor Zion liegend, haben sie ja das israelitische Land schon durchzogen), werden also beraubt; ihr Raub wird ihnen abgenommen (vgl. Ez. 39, 10). Bei Zion keinen בצע כסף bekommend (Jud. 5, 19), verlieren sie an dasselbe vielmehr ihren anderswo gewonnenen. חילם ist umfassender und in ihm verschwindet die Beziehung auf die Erwerbungsart des einen Theils des Reichthums der Völker.

ekleidet, sein Richterstand, die schimpflichste Misshandlung von dem 'einde erleiden muss (V. 14)[116]).

16) Dass M. in V. 14 nicht noch in der Zeit steht, in der er in V. 11—13 gestanden, so dass V. 14 *aα* auf V. 13 und V. 14 *aβ* auf V. 11 zurückginge und der Sinn von V. 14 *a* wäre: jetzt schaare dich zum Kampfe du kriegsgewaltiges und kriegsfreudiges (weil vom Herrn mit ausserordentlicher Kraft zur Zermalmung der in feindlicher Absicht dich umgebenden Völker ausgerüstetes) Zion, denn schon hält der Feind (die vielen Völker, die sich wider dich versammelt haben, dich zu entweihen und an deinem Unglück sich zu weiden) dich belagert (vgl. Sach. 12, 2), das erhellt schon aus dem עתה, womit der V. beginnt, indem עתה in der Strophe V. 9—14 da, wo es in ihr VV. eröffnet, sonst immer nur steht, wo der Prophet im Geiste auf den Boden einer von der Zeit, auf deren Boden er in ihm so eben noch gestanden, verschiedenen Zeit getreten ist (s. V. 9 und V. 11 und über das עתה in der Mitte von V. 10 ob. S. 158). Noch deutlicher erhellt, dass M. in V. 14 in einer anderen Zeit steht als in V. 11—13, aus dem zweiten Hemistich des V.'s, indem dieses unwidersprechlich Eroberung der Stadt voraussetzt (der Richter Israels, sei er nun der König oder israelitische Richter, kann zur Zeit der Belagerung der Stadt nicht ausserhalb derselben sein), bei der Begebenheit, von der V. 11—13 reden, es aber nicht zur Eroberung der Stadt kommen kann; wie denn auch die Misshandlung *des Richters Israels* selbst mit V. 12 f. nicht recht übereinstimmt. Auch erscheint in V. 14 *aβ* der Feind als e i n e r; in V. 11—13 dagegen erscheint immer eine Vielheit von feindlichen Völkern. Ebensowenig, wie in derselben Zeit, in der er in V. 11—13 gestanden hat, kann der Prophet aber auch in einer hinter dieser Zeit liegenden und also von der Zeit, in der er in V. 9 f. gestanden, verschiedenen Zeit stehen, was *Hengstenberg* annimmt, der V. 14 auf die Belagerung und Einnahme Jerusalems durch die Römer bezieht. Diese Annahme wird nicht durch das שופט ישראל gefordert, indem Micha nicht darum gerade d e n R i c h t e r I s r a e l s von den Feinden nach der Eroberung der Stadt schimpflich behandelt werden lässt, weil Israel zur Zeit des im V. geweissagten Ereignisses keinen K ö n i g, sondern nur, wie vor Saul, einen R i c h t e r hat, sondern weil er den Richterstand für den höchsten, vornehmsten und würdigsten Stand in Israel ansah, was aus 3, 1. 9, wo er die israelitischen Richter Jakobs H ä u p t e r und des Hauses Israels F ü r s t e n nennt, und aus 3, 11, wo er sie im Unterschiede von den Priestern und Propheten als die H ä u p t e r Zions bezeichnet, aufs Deutlichste erhellt. Gegen die Beziehung des V.'s auf die römische Invasion entscheidet schon, dass V. 11—13 nicht auf die makkabäischen Zeiten gehen kann. [Die Unrichtigkeit der Ansicht, dass V. 11—13 von der makkabäischen Periode handelt, erhellt ausser aus den schon ob. S. 186 f. gegen sie geltendgemachten Gründen auch noch, und zwar ganz entschieden, aus 5, 2 *a*, nach welcher

Der Sinn Alles von dem Propheten nach den grossen Verheissungen, die er Zion gegeben, bis hieher über dasselbe Geweissagten, seiner

Stelle die Israeliten bis zur Geburt des Messias (in die Gewalt des Weltreiches, Assurs, 5, 4 f.) dahingegeben werden sollen. Mit dieser Weissagung würde die in 4, 11—13, wenn sie einen innerhalb des Zeitraums bis zur Geburt des Messias fallenden grossen Sieg Israels über viele es bedrängenden Völker zu ihrem Inhalte hätte, in Widerspruch treten. Zwar fielen ja in der Geschichte in die zwischen dem Eintritt des babylonischen Exils und der Geburt des Messias liegende Drangsalszeit durch die Weltmächte wirklich die Siege der Makkabäer über die (dritte) Weltmacht; aber diese Siege, die nur eine kurze Episode in dem sonst drangsalsvollen Zeitraume bildeten, sind mit dem in V. 11—13 geweissagten grossen Siege offenbar nicht deckend. Würde wohl der Prophet, wenn er in die Zeit zwischen der Wegführung Israels durch die Chaldäer und der Geburt des Messias einen solchen Sieg Israels hätte fallen sehen, wie der in 4, 13 ist, diese Zeit einfach eine Zeit der Dahingabe Israels genannt haben? Oder würde er wohl, wenn er die Zeit zwischen den beiden genannten Begebenheiten als eine Zeit der Dahingabe Israels geschaut hätte, auf den in sie fallenden Sieg ein solches Gewicht gelegt haben, dass er ihn nicht nur überhaupt geweissagt, sondern auch so ausführlich und in so gewaltiger Weise geweissagt hätte, wie er in V. 11—13 gethan haben würde?] Auch hat eine Weissagung der Eroberung Jerusalems durch die Römer bei dem Zwecke, den Micha in V. 9—14 verfolgt (s. über denselben ob. S. 154 f. und S. 189 ff.), keinen Sinn. Dieser Zweck gebietet, den Schlussvers von C. 4 auf dasselbe Ereigniss zu beziehen, auf das V. 9 f. geht. (Auch eine Beziehung von V. 14 auf eine hinter dem letzten Angriffe der Völkerwelt auf das zurückgekehrte Isr. liegende Begebenheit wäre mit dem Zwecke von V. 9—14 nicht vereinbar. Für eine solche Beziehung dürfte Sach. 14 nicht angeführt werden, da der Inhalt dieser Weissagung von der in V. 14 gänzlich differirt.) — Dass in V. 14 *aα* nicht, wie *Hitzig* und *Rosenmüller* wollen, der Feind, sondern das belagerte Zion angeredet wird, ist klar. In den beiden vorangehenden Theilen der Strophe wird immer nur Zion angeredet, gefragt und, was hier besonders wichtig ist, Etwas zu thun, aufgefordert (V. 10. 13); das בת in den Worten בת גדוד lässt stark vermuthen, dass in diesen Worten die angeredet ist, welche so oft בת heisst und in V. 10 und 13 (dem unmittelbar vorangehenden V.) als בת angeredet wurde; die Bezeichnung der Angeredeten als בת גדוד steht in augenscheinlicher Beziehung zu der gewaltigen kriegerischen Thätigkeit, die der Prophet Zion so eben (V. 13) hat entfalten sehen; endlich ist von dem Feinde in den auf *aα* unmittelbar folgenden Worten in der dritten Person und im masc. die Rede und begründet was in ihnen von ihm gesagt wird augenscheinlich die Aufforderung an die in *aα* Angeredete. (Ein Absprung von der Anrede an den Feind zur Rede von

ihm, verbunden zugleich mit einem Uebergange von der Anschauung desselben als ein Fem. zu der Anschauung desselben als eines Masc. wäre hart). — Lässt es sich nicht bezweifeln, dass in *aα* Zion angeredet ist, so fragt es sich, wozu es daselbst aufgefordert wird. Da die gewöhnliche Bedeutung von התגודד die ist, *sich Einschnitte in die Haut machen, sich zerfleischen,* Deut. 14, 1. Jer. 16, 6. 41, 5. 47, 5 vgl. Jer. 48, 37 aus Trauer, 1 Kg. 18, 28 um sich selbst für seine Sünden zu züchtigen oder um zum Mitleid zu bewegen, so scheint die Annahme zunächst zu liegen, dass der Prophet in der Stelle die jerusalemische Bürgerschaft zur Aüsserung heftiger Trauer darüber, dass sie vom Feinde eingeschlossen ist, auffordert. Allein diese Annahme, die sich bei *Hesselberg,* z. St., und *Hofmann,* Weiss. und Erfüll. I, 249, findet, lässt sich nicht halten. Einmal erhält nämlich das Wortspiel, das in *aα* augenscheinlich von M. beabsichtigt ist, bei ihr keine rechte Pointe, indem die Begriffe *aus Trauer, Verzweifelung darüber, dass man sich eingeschlossen sieht, sich zerfleischen* und *angriffslustig sein* zu weit auseinder liegen, sich zu wenig berühren; sodann aber zerfleischt die Einwohnerschaft einer Stadt sich kaum, wenn der Feind die Stadt erst nur eingeschlossen hat oder hält (die Einschliessung müsste denn schon länger dauernd Hunger in der Stadt erzeugt haben, wovon aber in der Stelle Nichts angedeutet wird), sondern erst nach der Einnahme und Zerstörung der Stadt (vgl. Jer. 47, 5. 41, 5. 48, 37). Man muss daher das התגודד der Stelle als ein denom. von גדוד in der Bedeutung *sich schaaren* auffassen, in welcher Bed. es Jer. 5, 7 vorkommt; vgl. auch das Kal in Gen. 49, 19. Hab. 3, 16. Ps. 94, 21, was ebenfalls denom. ist und *turmatim aggredi* bedeutet (s. *Delitzsch* z. Hab. 3, 16). *Jetzt schaare dich, du Tochter der Schaar!* d. h. du Schaaren zu bilden gewohntes, geübtes, liebendes, du angriffslustiges, kriegerisches Z., kann aber kaum den Sinn haben: jetzt bilde eine Kriegsschaar oder Kriegsschaaren gegen den Feind, die ihn abwehren soll (sollen), rüste dich zum Kampfe wieder ihn (vgl. Nah. 2, 2. 4 ff.), denn dann fiele mit dem Gegensatze in den Bedeutungen von התגודדי und בת גדוד das Wortspiel ganz weg, was in ת׳ ב׳ ג׳ beabsichtigt zu sein scheint, und stände V. 14 *aα* nicht in dem bedeutungsvollen Gegensatze zu den Anfangsworten von V. 13, in dem es bei der gänzlichen Verschiedenheit des ethischen Zustandes Z.'s in der Zeit der beiden Unternehmungen auf dasselbe und bei dem, davon bedingten, gänzlich verschiedenen Ausgange dieser Unternehmungen, wie es den Anschein hat, stehen soll; dort und hier hätten wir ein kriegerisches, muthig und tapfer streitendes Z., nicht dort ein solches, während hier ein verzagtes. Auch legt Hem. *b* die Annahme nahe, M. habe in dem ganzen 14ten V. Z. als bei dem daselbst geschauten Angriffe auf dasselbe n u r schwach und leidend darstellen wollen. Wir er-

wiederum von einem grossen Siege derselben über viele sie angreifende Völker nach seiner Weissagung von ihrer Dahingabe an die Weltmacht

klären: jetzt laufe bange und voll Furcht zu einer angsterfüllten Schaar (oder zu angsterfüllten Schaaren, Haufen) zusammen, du sonst Kriegsschaaren zu bilden gewohntes, sonst so muthiges und angriffslustiges Z., und vergleiches Jer. 5, 7: *und in das Haus der Hure laufen sie zu einer Schaar,* einem Haufen, d. h. in das Haus der Hure laufen sie in solcher Anzahl, Menge, dass sie daselbst eine Schaar bilden, einen ganzen Haufen ausmachen. Aengstliche und rathlose Menschen pflegen zu Haufen zusammenzulaufen, indem sie unwillkührlich in der Menge Schutz suchen, oder erwarten, dass unter einer grossen Zahl Menschen irgend einer werde guten Rath geben und Hilfe bringen können. Der Prophet spielt in התגדדי auf die Bed. an, welche dem Hithp. als einem den. von גדוד *Kriegsschaar* eigentlich zukommen sollte: *Kriegsschaaren bilden:* jetzt bilde Haufen, nicht solche, wie du bisher zu bilden gewohnt warst: mutherfüllte Kriegshaufen, sondern rathlose und verzagte; und diese Anspielung tritt durch das hinzugefügte ב׳ ג׳, das mit dem ה׳ ein Wortspiel ganz desselben Sinnes bildet, noch schärfer hervor. Der Prophet konnte sich, dem ה׳ die allgemeinere Bedeutung *Haufen bilden* zu geben, eben deshalb um so eher erlauben, weil er in ihm zugleich auf die Bed. *Kriegsschaaren bilden* anspielte; vgl. übrigens חיל in der Bed. *grosse Schaar* Ob. V. 20. Ez. 37, 10. ה׳ und noch mehr ב׳ ג׳ weisen auf V. 13 zurück: du, die ich so eben kriegerische Haufen bilden geschaut, die du später solche bilden wirst; jetzt sehe ich dich auch Haufen bilden, aber Haufen ganz anderer Art. Der Prophet hat in dem Gesichte in V. 14 noch eine lebhafte Erinnerung an das in V. 13. Doch denkt er in ב׳ ג׳ auch an den kriegerischen Sinn, den Z. in der Geschichte beständig an den Tag gelegt und noch in Usia's und Jothams Zeit so stark gezeigt hatte; s. 2 Chr. 26 f. Jes. 2, 7. 15. Mich. 5, 9 f. (dass dieser kriegerische Sinn auch unter Hiskia nicht fehlte zeigt 2 Kg. 18, 8. Jes. 30, 16. Mich. 5, 9 f.). בת ג׳, indem die Individuen, welche eine Kriegsschaar bilden, zu ihr gehören (vgl. בני הגדוד 2 Chr. 25, 13) und alle zur Kriegsschaar gehörigen Individuen als eine Gesammtheit gedacht werden. בת גדוד ist übrigens wegen בת ציון gewählt: die ב׳ צ׳ ist eine ב׳ ג׳: sie bildet immer eine Kriegerschaar. In *aβ* wird der Grund, warum sich Z. schaaren möge (ה׳ *magst du dich schaaren*), angegeben. שׂם er, der Feind, der gewaltige, furchtbare Feind. עלינו der Prophet, ein Glied des Volkes Gottes, befindet sich im Geiste in dem belagerten Zion; vgl. das לנו in Jes. 1, 9. V. 14 *b* begründet nicht mehr *aα*, sondern enthält eine mit der Weissagung in *aα* parallele Verkündigung. Dass Israels Richter misshandelt wird, setzt voraus, dass die Stadt erobert ist. Der Prophet hebt von den Thaten, die nach der Einnahme derselben vom Feinde gegen sie verübt werden, beispielsweise gerade eine hervor, in der es besonders zu Tage kommt, wie viel

und seiner Weissagung endlich wiederum von ihrer Dahingabe an diese nach der Weissagung von jenem grossen Siege ist: die gegebenen herrlichen Verheissungen werden sich nicht etwa, wie Viele wähnen werden, in der nächsten Zukunft schon erfüllen; vielmehr wird Israel in ihr der Weltmacht rettungslos preisgegeben und erst später aus

Elend und Schande Israel für seine jetzigen Sünden wird erfahren müssen. Unter dem Richter Israels könnte man mit Verweisung auf Stellen, wie 1 S. 8, 5 f. 25. 2 S. 15, 4. 2 Kg. 15, 5. 2 Chr. 1, 10. Ps. 2, 10. Am. 2, 3, den israelitischen König verstehen. Dann würde M. in den Schlussworten der Strophe zu ihrem Anfange zurückkehren und sie so trefflich abrunden. Allein bei dieser Erklärung liesse sich doch der Grund nicht recht einsehen, warum er den israelitischen König gerade als Richter bezeichnet hätte. Wir halten daher die ob. S. 197 angedeutete Erklärung der letzten Worte des V.'s für die richtige. Ob auch deshalb gerade der Richter Israels gemisshandelt werden soll, weil die israelitischen Richter die Hauptsünder im Volke waren (3, 1 ff. 9 f. 11), ob eine Beziehung auf die vorzügliche Grösse ihrer Schuld im Hem. Statt findet? Wir glauben kaum. Die Beziehung auf die Würde des Richters scheint, wie der Zusatz ישראל zeigt, in der St. die einzige und ausschliessende zu sein. שפט ist kein Collectivum und auch den Richterstand bezeichnet es eig. nicht; es ist der Richter in abstracto, seiner Idee nach. Wir drücken, was der Hebr. durch den determinirten Sing. ausdrückt, durch den Plur. ohne Artikel aus: israelitische Richter. Durch den determinirten Singular wird der reine Begriff der Würde passend scharf hervorgehoben. ש' ישראל der Richter des Volkes Gottes, der, welcher im Volke Gottes die höchste Würde bekleidet. In seinem Richter leidet Israel selbst Schmach. Uebrigens ist der israelitische König als der oberste Richter in Israel, als der eigentliche Inhaber der richterlichen Gewalt und Würde in ihm, als der, von dem die übrigen Richter nur eingesetzt waren (vgl. 2 Chr. 19, 5 ff.) und von dessen Richtergewalt die ihrige nur ein Ausfluss war, nicht, ja am wenigsten von der Stelle auszuschliessen. Insofern kehrt allerdings der Schluss der Strophe gewissermassen zu ihrem Anfang zurück. Man beachte, dass die Masorethen הלחי mit Sakef katon versehen und את ש' י' zu einem eigenen Versgliede gemacht haben. Dadurch wird die Person, welche die Feinde auf die Wange schlagen, noch schärfer hervorgehoben: *mit dem Stocke schlagen sie auf die Wange — den Richter Israels*. Man ist fast versucht, יכו absolut zu fassen und vor dem letzten Versgliede ein: und wen? hinzuzudenken. Das Schlagen auf den Backen als beschimpfende Misshandlung noch 1 Kg. 22, 24. Ps. 3, 8. Hiob 16, 10. Kgl. 3, 30. Nur hier geschieht des Stocks Erwähnung. In dem Schlagen in Hem. *b* giebt sich ganz besonders stark die Natur des Weltreichs Israels gegenüber zu erkennen; vgl. Stellen wie Jes. 10, 24 und 30, 31.

ihrer Gewalt befreit werden, weil es jetzt unheilig ist und darum gezüchtigt werden muss. In der fernsten Zukunft wird einmal ein ähnlicher nur noch ungleich grösserer Angriff, wie der ist, der ihm jetzt bevorsteht, auf dasselbe gemacht werden, da wird es, weil da, anders als jetzt, als das heilige angegriffen und also heilig — die bevorstehende Dahingabe an die Weltmacht selbst wird es heilig machen — gleich von der Hand derer, die es bedrängen wollen, dieselben vernichtend, gerettet werden. In der nächsten Zukunft aber wird, eben weil es selbst da noch das Widerspiel von dem ist, was es dereinst sein wird, das Widerspiel von diesem grossen Ereignisse der fernen Zukunft eintreten: es wird seinen weltherrschenden Feinden preisgegeben werden.

Nachdem der Prophet den Missbrauch der Verheissung abgewehrt, kehrt er nun zu ihr zurück, setzt sie fort und vollendet sie. Wiederkehr der alten davidischen Herrschaft zum Zionshügel hatte er zuletzt verheissen. Nun verheisst er den, in dem sie wiederkehren soll, den Träger der erneuten, auf die Weissagung von der Herrschaft die vom Herrscher folgen lassend. Die frühere Herrschaft soll zum Zion zurückkehren, aus dem kleinen Bethlehem aber, aus dem Bethlehem, das so klein ist, dass es nicht einmal eine selbstständige Abtheilung des Stammes Juda bildet, wird — indem das davidische Geschlecht in der nächsten Zukunft in seinen vordavidischen, bethlehemitischen Zustand zurücksinken wird — gleich seinem Ahnen und Vorbilde David, dem Träger der früheren Herrschaft, der Herrscher Israels hervorgehen, der grosse Herrscher, der, der Ewigkeit entsprungen, von Ewigkeit her ist[117]. — —

117) 5, 1 gehört weder noch zu der Strophe in 4, 9—14 (*Ewald*, der V. 14 aus 5, 1 ganz falsch übersetzt: *Belagerung mag man dir aufgelegt haben, mit dem Stabe mag man den Richter Israels auf die Backe geschlagen haben! Doch du* u. s. w.), noch hängt er auch nur mit dem Schlussverse derselben, sich zu ihm verhaltend, wie die beiden Schlusssätze von V. 10 zu dem ihnen in diesem V. und in V. 9 Vorangehenden und wie V. 12 f. zu V. 11, eng zusammen, so dass ו, wie in V. 12, *aber, doch* wäre (*Hengstenberg*). Vielmehr schliesst er sich an 4, 8 an, indem in ihm zu der in diesem V. gegebenen Verheissung ebenso einfach eine neue hinzugefügt wird, als in 4, 8 eine neue Verheissung zu der in 4, 6. 7 hinzugefügt worden war. 4, 9—14 enthält eine Episode, und diese Episode ist mit 4, 14 völlig abgeschlossen; 5, 1 setzt, nachdem sie geschlossen ist, die Verheissungen in 4, 1—8 einfach fort und beginnt zur

eben darum eine neue Strophe, weil die Verheissungsreihe in 4, 1—8 durch die episodische Strophe in 4, 9—14 unterbrochen worden ist. Dafür zeugt zuvörderst der Umstand, dass der Gedanke in 5, 1 sich an den in 4, 8 anschliesst und zu ihm in Rückbeziehung steht. Der Thurm der Davidsburg, der Zionshügel soll die frühere Herrschaft wiedererhalten, wieder ihr Sitz werden (4, 8) und aus dem kleinen Bethlehem soll, gleich dem Inhaber der früheren Herrschaft, der Träger der wiederkehrenden früheren Herrschaft hervorgehen (5, 1); an den Zionshügel wird die frühere Herrschaft kommen (4, 8) und Bethlehem wird den, in dem sie an ihn kommen wird, ihren Träger, den Herrscher hervorbringen, geben (5, 1); מושל in 5, 1 steht in Rückbeziehung auf ממשלה in 4, 8. Darauf deutet ferner auch das hin, dass die beiden Weissagungen in 4, 8 und 5, 1 mit ו beginnen und völlig gleiche Form haben. In beiden wird der, dem die Verheissung gegeben wird, angeredet und in ganz gleicher Weise angeredet: *und du — zu dir wird* — (4, 8) *und du — aus dir wird* — (5, 1). Vgl. auch das: *zu dir wird Es (Sie) kommen* (4, 8) und das: *aus dir wird Er mir hervorgehen* (5, 1). Nur so viel ist wahr, dass, worauf schon die unverkennbare Rückbeziehung des מושל בישראל in 5, 1 auf das את שפט ישראל in 4, 14 hindeutet, der Gedanke in 5, 1 zu dem des Schlussverses der Strophe in 4, 9—14 in einer gewissen gegensätzlichen Beziehung steht, in einer Beziehung, welche der ähnlich ist, die zwischen 4, 9 und 4, 8 obwaltet (s. ob. S. 156 f.), und dies eben deshalb ist, weil der Prophet einerseits in 4, 14 zu 4, 9 f. zurückkehrt (s. ob. S. 190 f.) und andererseits in 5, 1 einen an den Gedanken in 4, 8 sich anschliessenden, ihn fortsetzenden und mit ihm verwandten Gedanken ausspricht. In der nächsten Zukunft wird Zion von Feinden bedrängt und erobert und Israels Richter schimpflich gemisshandelt werden und also das Volk Gottes in Angst und Schande gerathen; dann aber wird aus dem kleinen Bethlehem der schon von Ewigkeit her existirende, göttliche Herrscher über Israel (mit dem für das Volk Gottes eine Ära des Heils anbrechen, der es von seinen Drängern erretten und wider alle Feinde schützen wird) hervorgehen. Wie so gar nicht unmittelbar und eng aber die gegensätzliche Beziehung ist, in der 5, 1 zu 4, 14 steht, erhellt daraus, dass in jenem V. gar nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, dass der in Bethlehem geborne Herrscher Israels es aus der Noth, in der es sich in 4, 14 befindet, erlösen und vor ähnlicher bewahren solle. Dass er dies thun könne und werde, liegt in dem, was in Hem. *b* und in dem מושל בישראל (als Herrscher über Israel muss der in Bethlehem Geborne es schützen; s. Jes. 63, 19. Hab. 1, 14 und vgl. 1 S. 8, 20) über ihn ausgesagt wird, nur angedeutet. — Wie in 4, 8 den Thurm der Davidsburg und den Zionshügel, so redet der Prophet oder vielmehr Gott (s. das weiter unten über לי Gesagte) hier Bethlehem an, und zwar zuerst mit *du* und seinem Namen, ohne noch Etwas von ihm auszusagen, indem er es nur im Geiste als Gegenstand der Anrede vor sich hinstellt, vor sich stehen hat,

und wiederum zu allererst mit *du* und dann mit seinem Namen (seinem Doppelnamen, seinen beiden Namen), indem es ihm vor Augen steht, ehe er es noch genannt hat. Erst nachdem er es anredend und so anredend als den Gegenstand, von dem er Etwas aussagen will, hingestellt und es dann noch ohne es anzureden nach einer Seite, einer Eigenthümlichkeit characterisirt hat, die zu dem, was er von ihm aussagen will in Beziehung steht, sagt er dies von ihm aus, indem er es in einem sich auf die Anrede desselben mit *du* und seinem Namen zurückbeziehenden und sie wieder aufnehmenden Pronomen anredet. Die Anrede an den Gegenstand, dem die Verheissung gegeben werden soll, statt der Rede von ihm rührt von der grossen dramatischen Lebendigkeit Micha's her, vermöge deren er die Gegenstände, von denen er Etwas aussagen will, alsbald als Personen auffasst und sich zu ihnen in Beziehung setzt. Hier kommt noch dazu, dass ihm Bethlehem durch das Grosse, was er von ihm auszusagen hat, und durch den Gegensatz, in dem dieses Grosse zu seiner Kleinheit steht, ein Gegenstand des grössten Interesses und der lebhaftesten Theilnahme geworden ist, ein Gegenstand werth, dass er ihm selbst die Verheissung verkünde, die ihn betrifft. Durch die Art der Anrede soll Bethlehem, näher das Unerhörte, was darin liegt, dass der grosse zukünftige Herrscher Israels aus Bethlehem, gerade aus dem kleinen, winzigen, gänzlich unbedeutenden, verachteten Bethlehem hervorgehen soll, aufs Schärfste hervorgehoben werden. Die Worte: *klein in Bezug auf das Sein unter den Tausenden Juda's* exponiren nur, was in dem Namen Bethlehem selbst schon liegt. Mit Recht haben die Masorethen ואתה hier mit einem Accentus distinctivus (dem doppelten Gåresch) versehen, während sie es in 4, 8 mit den dort folgenden Worten durch einen conjunctiven (Munach) verbinden. Es ist hier mit einer grösseren Emphase als in 4, 8 auszusprechen, und man muss nach ihm mit der Stimme etwas innehalten: Und du! — Bethlehem Ephrata! — Dass Ephratha nicht im Unterschiede von Bethlehem die Stadt mit ihrer Umgegend, ihrem Weichbilde bezeichnet, sondern, mit B. völlig gleich, die Stadt selbst ist, erhellt aus Gen. 35, 19. 48, 7. Ist aber Ephrata nicht das Umfassendere, sondern mit Bethlehem völlig identisch, so kann Bethlehem Ephrata nicht Ephrata's Bethlehem, das ephratische Bethlehem im Gegensatze zu dem im Stamme Sebulun gelegenen (Jos. 19, 15) sein. Auch wäre eine Unterscheidung von diesem hier unpoetisch und weil die Worte *unter den Tausenden Juda's* folgen unnöthig. Wie denn endlich auch das jüdische Bethlehem überall, wo es von dem sebulunitischen unterschieden werden soll, Bethlehem Juda's heisst (s. Richt. 17, 7. 9. 19, 1. 2. 18. 1 S. 17, 12. Ruth 1, 1. 2), was der Prophet freilich hier um des folgenden *unter den Tausenden Juda's* willen nicht wohl brauchen konnte. Der Prophet setzt einfach die beiden Namen neben einander, den später und zu seiner Zeit gewöhnlicheren zuerst, darauf den damals minder gewöhnlichen alterthümlichen (s. Gen. 35, 19. 48, 7). Ruth 4, 11 steht umgekehrt der alterthümliche

zuerst und dann der gewöhnliche. Mit ihren beiden Namen nach einander redet er die Stadt an schwerlich mit Rücksicht auf Gen. 35, 19. 16 vgl. 48, 7, wo sie beide vorkommen und auch von einer Geburt, der Benjamins durch Rahel, die Rede ist, denn diese Geburt in der Nähe von Bethlehem und die des Messias in Bethlehem haben nicht viel mehr mit einander gemein, als dass sie beide Geburten sind. (Anders wäre es, wäre in Gen. 35, 16. 19 von Josephs oder Juda's Geburt die Rede.) Dazu war ja, wie man aus Ruth 4, 11 und besonders aus 1 S. 17, 12 und Ruth 1, 2 sieht, der Name Ephratha für Bethlehem auch noch in späterer Zeit ziemlich gewöhnlich, so dass eine solche Beziehung unnöthig und überflüssig war. Viel eher könnte M. beide Namen gesetzt haben, um auf ihre Bedeutung *Brothaus* und *Fruchtgefild* anzuspielen und eine typische Bedeutung derselben geltend zu machen. Diese Erklärung der Nennung beider Namen des Ortes, die *Hengstenberg* (neben der eben bestrittenen) und *Umbreit* geben, wird besonders dadurch empfohlen, dass M. Anspielungen auf die Bedeutung von Namen und speciell von Städtenamen liebt und sie gern prophetisch auffasst, gern Weissagungen in ihnen findet (s. ob. S. 20 ff. 109 ff.). Sollte er Dies nicht mit dem Namen des Ortes gethan haben, der, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, bei ihm eine so grosse Rolle spielt, den er so ausserordentlich stark hervorhebt, von dem er so Grosses und Herrliches aussagt und an dem die Eigenschaft, von der er seine beiden Namen bekommen hatte, und also auch diese Namen selbst, gerade auf das prophetisch hindeuteten, was der Prophet von ihm zu verheissen im Begriffe stand? Dazu kommt noch, dass auch Jesaias in Jes. 4, 2 den Messias als *Gewächs* (צמח in Jes. 4, 2 in derselben Bedeutung wie in Ps. 65, 11. Hos. 8, 7) und als *Frucht des Landes* darstellt (vgl. auch Jes. 11, 1). Allein wir müssen es dennoch für sehr fraglich halten, ob Micha den Geburtsort Davids und des Messias darum mit seinen beiden Namen angeredet hat, um auf ihre Bedeutung, das Prophetische, das Vorbildliche in ihr hinzuweisen, um die Fruchtbarkeit des Orts und seine von ihr erhaltenen Namen als Weissagungen hinzustellen. Hätte er dies nämlich gethan, so würde in den folgenden Worten kaum eine Anspielung auf die Bedeutung der Namen fehlen, der Messias als B.'s Frucht, Gewächs dargestellt sein. Das einzige Wort des V.'s, in dem möglicherweise eine Anspielung auf die Namen B. E. liegen und der Messias als aus B.'s Boden hervorgewachsen, ihm entsprossen bezeichnet sein könnte, יצא, enthält keine solche Anspielung und will den Messias nicht als ein Gewächs B.'s bezeichnen. Die Stt. Hiob 14, 2 und Jes. 11, 1 können Beides nicht erweisen und יצא ist anders zu erklären (s. u.). Der wahre Grund, weshalb Micha zu dem einen Namen des Orts, den gewöhnlicheren, noch den andern, den mindergewöhnlichen, alterthümlichen hinzusetzte, scheint einfach der zu sein, dass er den Ort Bethlehem aufs Stärkste hervorstellen, dass er aufs Schärfste hervorheben wollte, dass aus dem Orte Bethlehem Israels grosser Herrscher geboren werden solle, so dass die Setzung beider Namen

auf einer Linie liegt mit der Anrede des Orts und besonders mit der Art derselben (s. über Beides ob. S. 203 f.). M. kann es nicht scharf genug hervorheben, dass in (dem so sehr kleinen und unbedeutenden) Bethlehem Israels grosser König geboren werden soll; indem er dasselbe, nachdem er es mit seinem gewöhnlichsten Namen angeredet, noch einmal mit dem anredet, mit dem es auch noch oft bezeichnet ward, will er es sich noch einmal, unter diesem zweiten Namen, vor Augen stellen und thut er dies. B. E. ist = B., das du auch E. heisst. Hätte M. den Inhalt des Hemistichs in zwei Parallelsätzen ausgesprochen, so würde er in dem ersten B. und in dem zweiten E. gesetzt haben (vgl. Ruth 4, 11). — Es fragt sich, wie die Mascc. אתה, צעיר und ממך zu erklären sind. *Hengstenberg* meint, sie erklärten sich daraus, dass der Prophet die Stadt in dem Bilde ihres idealen Repräsentanten erblickt habe, freilich ohne nachher dies Bild festzuhalten. Aber dann passt weder צעיר, was hier nur, wie Ps. 68, 28. Jes. 60, 22, eine aus einer Mehrheit von Individuen zusammengesetzten Einheit bezeichnen kann, noch אלפי, statt dessen es שרי אלפי hätte heissen müssen. Eine Vermischung beider Anschauungen Bethlehems in einem Worte und ein Ueberschwanken von der einen zur andern ist wenig einfach und leicht. *Umbreit* will die Mascc. daraus erklären, dass sie auf בית in בית לחם gehen, das gen. masc. ist. Aber ob M. so sehr an die Bedeutung des בית in ב׳ ל׳ gedacht hat, wie diese Erklärung fordert, ist da ihm, wie daraus erhellt, dass er den andern Namen B.'s, E., hinzufügt, B. als Name des Orts, als nom. pr. vor der Seele stand, sehr fraglich. — Richtig erklärt dagegen *Hofmann* das Masc. daraus, dass der Prophet den anredet, der die Stadt bewohnt. Es steht ihm im V. offenbar der יושב בית לחם (vgl. z. B. Jes. 9, 8. Sach. 12, 7. 10), der Bethlehemit (vgl. 1 Chr. 2, 53 und Jos. 15, 8. 18, 28, wo der Jebusiter erklärt wird durch *das ist Jerusalem*), oder auch das in ihm wohnende Volk (vgl. Jes. 10, 24. 30, 19. 33, 24) vor der Seele; und er konnte die Bewohnerschaft B.'s um so leichter als solchen oder solches anschauen, als er ihn oder es in Bezug auf seine Zahl mit einem אלף vergleichen wollte und dieser (s. Jud. 6, 15) masc. gen. ist. Ja gerade diese Vergleichung scheint M. auf die im V. Statt findende Anschauung Bethlehems geführt zu haben, da er sonst die Bewohner einer Stadt als ihre יושבת anzuschauen liebt (s. 1, 11. 12. 13. 15). צעיר להיות באלפי יהודה *klein in Bezug auf das Sein unter den Tausenden Juda's*, die, wenn es sich um das Sein unter den Tausenden Juda's handelt, klein und, da nur grössere Einwohnerschaften tauglich sind, unter ihnen zu sein, darum nicht tauglich dazu gefunden wird. Genauer würde das Verhältniss der Grösse der Stadt zum Sein מהיות ausdrücken; das ungewöhnliche להיות ist wegen des Parallelismus mit dem folgenden להיוה gewählt. Die אלפים waren wahrscheinlich aus ungefähr tausend Köpfen bestehende Unterabtheilungen der israelitischen Stämme. Bethl. hatte also nach unserer St. noch nicht tausend Einwohner und constituirte darum erst mit einem oder mehreren an-

dern kleinen Orten einen אַלְף. Der Artikel in צעיר mangelt, weil es Prädikat ist. Das appositionelle: *klein, zu sein unter den Tausenden Juda's* ist nämlich aufzulösen in: die zu klein ist, zu u. s. w. Man hat keinen Grund, um des mangelnden Artikels und des ungewöhnlichen להיות willen mit *Hitzig* dies aus dem Texte zu werfen und das ה von אפרתה zu צעיר zu ziehen. Die Form אפרתה ist die später gewöhnliche Form des Namens (s. Richt. 4, 11 und Ps. 132, 6), während die Form אפרת neben אפרתה (Gen. 35, 19) nur im Pentateuch vorkommt (Gen. 48, 7. 35, 16?) — wie es denn auch an und für sich unwahrscheinlich ist, dass der Prophet die vollere Form nicht gewählt hat — und das להיות wird gerade durch das parallele zweite להיות geschützt. Mit dem, was M. von der Kleinheit B.'s sagt, stimmt es überein, dass es in dem Verzeichnisse der Orte des Stammes Juda in Jos. 15 fehlt, ungeachtet in diesem so reichhaltigen Verzeichnisse gewiss auch kleine Orte mit aufgezählt sind; wenn nicht etwa der Bethlehem und noch zehn andere Städte enthaltende Zusatz, den die LXX zwischen V. 59 und 60 dieses C.'s hat, ursprünglich sein sollte, was, nach dem Vorgange von *L. Capellus* und *Clericus*, *Keil*, Comm. z. B. Jos. 304 ff., aus beachtenswerthen Gründen, die wir aber hier nicht weiter prüfen können, annimmt. Dass B. unter den Städten, welche nach der babylonischen Gefangenschaft von dem Stamme Juda in Besitz genommen wurden, nicht mitgezählt werde (*Hengstenberg*), was auch für seine Kleinheit zeigen würde, ist nicht wahr; s. Esr. 2, 21 vgln. mit 2, 1 und Neh. 7, 26 vgln. mit 7, 6. Im N. T. wird es bald als κώμη *Flecken* (Joh. 7, 42), bald als πόλις (Luc. 2, 4. 11 vgl. עיר Ruth. 1, 19. Esr. 2, 1 vgln. mit 21. Neh. 7, 6 vgln. mit 26) bezeichnet — עיר und nach ihm πόλις im N. T. ist aber viel weiteren Umfangs als unser *Stadt*, wie z. B. Am. 5, 3 zeigt — und ebenso bezeichnet Josephus sie bald als Stadt, bald als χωρίον. ממך לי יצא heisst nicht, wie *Hofmann* meint: von dir wird er mir abstammen, so dass B. als Vater des Messias betrachtet würde (vgl. Gen. 15, 4. 46, 26. Ex. 1, 5. 2 S. 7, 12. 16, 21. 1 Kg. 8, 19. 2 Kg. 20, 18. Jes. 39, 7. 48, 1 und bes. Gen. 17, 6 und 1 Chr. 2, 53?), sondern: aus dir, deiner Mitte wird er hervorgehen, hervortreten; vgl. bes. Jer. 30, 21: *sein Herrlicher wird sein aus ihm und sein Herrscher wird aus seiner Mitte hervorgehen* (ומשלו מקרבו יצא), eine Stelle, welche augenscheinlich ausser auf Deut. 17, 15 auf unserer Stelle ruht und sie erklärt; ferner auch Sach. 10, 4: *aus ihm wird seyn Eckstein, aus ihm wird seyn Pflock, aus ihm wird seyn Kriegsbogen, aus ihm werden hervorgehen alle Herrscher* (ממנו יצא כל נוגש) *allzumal*, eine St., die wiederum auf Jer. 30, 21 ruht; endlich auch noch Nah. 1, 11, wo die Worte: *aus dir* (Ninive) *ging mir hervor* ebenfalls nicht zu erklären sind: von dir stammte ab, sondern: aus deiner Mitte ging hervor, trat heraus. Der Messias wird als aus der Zahl, der Schaar der Einwohner der Stadt hervorgehend, heraustretend gedacht. Allerdings aber involvirt dies Hervorgehen und Heraustreten aus B. Abstammung aus und Geburt in demselben. Der Messias soll

nach den Worten nicht von, wohl aber aus B. abstammen. יצא übersetzt man gewöhnlich: *wird Einer hervorgehen;* besser aber übersetzt man es wohl: *wird Er* (das tonlose er, nicht das betonte, da הוא dann nicht fehlen könnte) *hervorgehen*. Der Redende spricht von dem aus B. hervorgehenden Herrscher Israels so, als wenn er ihn schon genannt hätte, einmal weil er von ihm schon ganz erfüllt ist (ihm ist er bekannt) und sodann weil sowohl der Zusammenhang von 5, 1 mit 4, 8 als der Umstand, dass der Redende von dem, von welchem er als von einem schon Bekannten spricht, aussagt, dass er aus Bethlehem hervorgehen solle, deutlich genug kund gaben, wer der mit Er Gemeinte sei, dass er der Träger der zum Heerdenthurme und Zionshügel wiederkehrenden früheren Herrschaft über Jerusalem, der in dem sie wider zu ihnen kommen sollte, und der Nachkomme Davids sei, in dem der Herr diesem Könige eine ewige Herrschaft verheissen hatte. Wenn der Zusammenhang von 5, 1 mit 4, 8 und die dem יצא vorangehenden Worte in 5, 1 es ihm erlaubten, von dem Herrscher in Israel als von einem Bekannten zu reden, so brachte es der Umstand, dass seine Seele mit dem grossen Gegenstande seiner Rede erfüllt war, unwillkührlich mit sich, dass er also von ihm redete. Noch mehr aber als durch diesen Umstand ward dies durch das Bestreben veranlasst, den Contrast zwischen Bethlehems natürlicher Kleinheit und der hohen Würde, zu der es durch das Hervorgehen des Messias aus ihm gelangen sollte, recht scharf hervorzuheben. Dies Bestreben führte darauf, bei den beiden contrastirenden Aussagen dieselben Worte und dieselbe Construction anzuwenden und demnach wie in der ersten להיות statt מהיות, so in der zweiten יצא להיות מושל בישראל statt יצא מושל ישראל zu setzen. Was besonders für *Er wird hervorgehen* spricht, ist der Parallelismus des: *zu dir wird Es* (oder *Sie*) *kommen* in 4, 8, ein Parallelismus, der um so mehr Beachtung fordert, je ähnlicher 5, 1 und 4, 8 gebaut sind. ל in להיות bezeichnet, dass das Hervorgehen zum Herrschersein führen, dazu dienen werde. מושל ohne Artikel, weil der Begriff der Herrschaft hervorgehoben werden soll: Aus dem B., das zu klein ist, judäischer Elef zu sein, soll der hervorgehen, der israelitischer Herrscher sein wird. ב nicht *in*, wofür der Parallelismus nur scheinbar spricht, sondern zum Sinne passender und dem Sprachgebrauche angemessener (doch s. Ps. 59, 17?) *über*. Sehr tief ist das לי, was auf Gott geht, der im V. spricht, nicht, wie *Michaelis* und *Rosenmüller* wollen, auf den Propheten, so dass dieser der Redende wäre. Es liegt in ihm, dass das Ausgehen des zukünftigen grossen Herrschers Israels aus dem kleinen Bethlehem ganz des Herrn Sache ist, Etwas, das zu seinem Plane gehört, seinen Zwecken, zu ihrer Förderung dient und ihm daher am Herzen liegt, dass die ganze Entwickelung bis zum Ausgehen jenes Herrschers unter seiner Leitung steht und dass er sie so leiten werde, dass das Ausgehen desselben ihr Resultat ist. Das לי gewährte Israel in jeder Hinsicht die Bürgschaft dafür, dass das an sich ganz Unglaubliche geschehen

würde. Ganz dasselbe לִי braucht der Herr auch da, wo er zu Samuel davon redet, dass er einen der Söhne Isai's des Bethlehemiten (den David) zum Könige erwählt habe, bei der Erwählung des Bethlehemiten David zum Könige 1 S. 16, 1: *geh, ich will dich senden zu Isai dem Bethlehemiten, denn ich habe mir unter seinen Söhnen einen König ausersehen.* Was mit David geschehen war, dass er aus dem kleinen Bethlehem hervorging, um Israels Herrscher zu werden (und vom Schaafhirten Hirt Israels ward, 1 S. 16, 11. 19. 2 S. 7, 8. Ps. 78 70. f.), war ein Vorbild und eine Weissagung Dessen, was mit dem Messias geschehen sollte und bürgte dafür, dass dies geschehen würde. (In der Geburt des Messias, des zweiten David, in Bethlehem liegen ähnliche niedrige Verhältnisse eingeschlossen, als die Davids in Bethlehem gewesen waren). — Dass in Hem. *a* die Geburt des Herrschers Israels in Bethlehem und nicht, wie die späteren Rabbinen (damit nicht der in Bethlehem geborne Jesus von Nazareth der Messias sei) und die rationalisirenden und rationalistischen Ausleger seit *Grotius* (grösstentheils aus Furcht vor Prädiction; s. z. B. den in Beziehung auf Prädictionsscheu klassischen *Hitzig* z. St.) dafür halten, seine Abstammung von dem in Bethlehem gebornen, aus Bethlehem hervorgegangenen David geweissagt werde, ist für jeden Unbefangenen sonnenklar. Die ungemein starke Hervorhebung der Kleinheit Bethlehems in der Stelle hat gar keinen Sinn, wenn der Messias nicht unmittelbar aus ihm hervorgehen soll, denn in der Zeit zwischen dem Hervorgehen Davids aus Bethlehem und der Geburt des Messias hatte ja das davidische Haus Jahrhunderte lang in Jerusalem gewohnt und regiert. Die entfernte Weise, in der der Messias bei dieser Auslegung aus Bethlehem stammen würde, und der gewaltige Nachdruck, den der Prophet auf sein Hervorgehen aus demselben legt, stehen in gar keinem Verhältnisse zu einander. Ferner würde in der Stelle, wäre in ihr nur Abstammung des Messias von dem in Bethlehem geborenen David, Hervorgehen desselben aus Bethlehem nur mittelbar durch David, verkündigt, bloss seine Abkunft aus dem ursprünglich niedrigen Verhältnissen hervorgegangenen davidischen Hause geweissagt sein. In niedrigen Verhältnissen wäre er dann nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar in und durch David geboren; unmittelbar könnte er in den glänzendsten geboren sein. In Niedrigkeit wäre eben nur das ganze davidische Haus und besonders David geboren, dem Messias aber käme von dieser Niedrigkeit nicht mehr zu als den übrigen Gliedern des Hauses, ja insofern weniger als ihnen allen, als er ihr vom Ursprunge des Geschlechtes entferntestes Glied ist und die ganze Reihe der davidischen Königen zwischen sich und ihm hat. In 5, 1 ist aber augenscheinlich von unmittelbar niedriger Geburt des Messias, von Abkunft desselben aus dem herabgesunkenen, in seine frühere, vordavidische Dunkelheit und Niedrigkeit zurückgekehrten davidischen Hause die Rede. Dies erhellt schon aus dem Verhältnisse unseres V.'s zu 4, 8, *wo das zu dir wird Es (Sie) kommen, und sie kommt* und noch mehr das *die*

frühere Herrschaft Untergang der davidischen Herrschaft auf Zion vor der Erfüllungszeit der Verheissungen voraussetzt (5, 1 ist mit 4, 8 parallel, schliesst sich an ihn an und setzt ihn fort, s. o. S. 202 f.), ferner und ganz besonders aus seinem Verhältnisse zu 4, 9, wo von diesem Untergange die Rede ist (5, 1 setzt 4, 9 voraus und hat ihn zu seinem Fundament), und endlich im Grunde auch aus seinem Verhältnisse zu 4, 14. 10. 3, 12 und allen Drohungen gegen Juda und Jerusalem in C. 1—3 überhaupt, insofern jene Stellen und alle diese Drohungen den Untergang des davidischen Königthums in sich schliessen, weshalb der Prophet diesen auch in 4, 8 voraussetzen konnte (5, 1 setzt die genannten Stellen und alle Drohungen gegen Juda in 1—3 voraus und baut sich auf ihnen auf). Der Messias kann, wenn seiner Erscheinung eine Drangsalszeit für Israel, in der es dahingegeben wird, und speciell eine Zeit, in der es seine jetzigen davidischen Könige verliert (3, 12. 4, 9 f. 14. 5, 2), vorangehen soll, nur aus dem herabgekommenen, in niedrigen Verhältnissen lebenden davidischen Geschlechte hervorgehen, und demnach muss, wenn nun in 5, 1 davon die Rede ist, dass er aus dem kleinen unansehnlichen Bethlehem hervorgehen werde, dieses sein Hervorgehen aus ihm nur ein unmittelbares, persönliches sein. Nach der Auslegung der Gegner steht 5, 1 zusammenhangslos und wurzellos im Buche, nach der richtigen steht diese Stelle im innigsten Zusammenhange mit allem Vorhergehenden und Nachfolgenden und ist fest in dem Ganzen der Schrift gewurzelt, ein integrirendes, nothwendiges Glied in ihr. — Aber auch die Auslegung von 5, 1 *a* wäre verwerflich, nach der in diesem Hemistich weiter Nichts gesagt wäre, als dass der Messias aus dem herabgekommenen, in seinen vordavidischen, bethlehemitischen Zustand zurückgesunkenen davidischen Geschlechte hervorgehen würde (vgl. Jes. 11, 1). Bei dieser Auslegung wäre: aus Bethlehem hervorgehen, von Davididen gesagt, nur ein concreter Ausdruck für den allgemeineren Gedanken: aus dem davidischen Geschlechte zu einer Zeit stammen, wo es eine private Existenz hat, ein Privatleben führt, dadurch zu solchem geworden und als solcher zu gebrauchen, weil die davidische Familie dereinst, als sie noch in Bethlehem wohnte, eine solche Existenz hatte und ein solches Leben führte. Der entgegengesetzte concrete Ausdruck für den entgegengesetzten allgemeineren Gedanken wäre: aus Jerusalem hervorgehen. Gegen diese Auslegung spricht zuerst, dass der Ort Bethlehem, Bethlehem als Ort im V. so in aller Weise, so ausserordentlich stark hervorgehoben und bekannt wird. Dies führt auf mehr als auf eine blosse Abstammung aus der herabgekommenen davidischen Familie, abgesehen davon, wo sie wohnt; es führt auf eine Abstammung von dem in Bethlehem selbst wohnenden herabgekommenen Geschlechte Davids, auf eine Geburt des Messias in Bethlehem selbst. Gegen sie spricht zweitens die Analogie der Stelle 4, 8. Hier ist der Heerdenthurm, der Zionshügel, an den die Herrschaft kommen soll, der Thurm der Davidsburg und der Zionsberg im eigentlichen Sinne; sie im eigentlichen Sinne sollen

wieder Sitz der davidischen Herrschaft werden. Wie denn auch in 4, 1 f. der Zionsberg der eigentliche und das Wallen der Völker zu ihm ein Wallen zum eigentlichen ist (s. ob. S. 139 und S. 141). Und 4, 8 spricht um so stärker gegen die oben dargelegte Auffassung unserer Stelle, als ihm diese Stelle in aller Beziehung so ganz parallel ist, in aller so stark mit ihm correspondirt und sich so eng an ihn anschliesst. (Auch in Beziehung auf das *Heerdenthurm* ist dies der Fall: an den Thurm, von dem aus der von der Heerde berufene David Israel geweidet, soll die frühere Herrschaft wieder kommen und aus dem Bethlehem, von dem der Schaafhirt David ausgegangen war, um Hirt Israels zu werden, soll der Träger der wiedergekehrten früheren Herrschaft ausgehen, um ebenfalls Israel zu weiden, 5, 3. In 4, 8 wird auf Davids frühere Verhältnisse hingedeutet, in 5, 1 liegt die Geschichte, wie er in Bethlehem geboren und von dort aus vom Schaafhirten zum Herrscher über Israel berufen ward, als Vorbild zu Grunde). **Drittens** ist auch das wider die Ansicht, dass in 5, 1 nur Geburt des Messias in der herabgekommenen davidischen Familie verkündet werde, dass dann die Erfüllung mit der Weissagung nicht deckend, dass jene über diese hinausgegangen wäre. Der Herr stammte nicht nur aus der herabgekommenen davidischen Familie, sondern war auch in Bethlehem geboren. Dies letztere wäre ein superabundans zur Weissagung, ein opus supererogatorium Gottes, so zu sagen. Man könnte sich zwar darauf berufen, dass der Herr nicht aus der zu Bethlehem wohnenden herabgekommenen davidischen Familie, sondern von Gliedern derselben stammte, die wo anders (zu Nazareth, Luc. 1, 27. 2, 4) heimisch waren und nur zur Zeit seiner Geburt gerade in Bethlehem temporär sich aufhielten, so dass in keinem Falle eine vollkommene Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung zu erhalten sei. Allein aus Matth. 2 vgln. mit Luc. 2, 4 f. lässt sich troz Luc. 2, 6 erweisen, nicht nur, dass Joseph und Maria eigentlich in Bethlehem zu Hause und als Glieder der davidischen Familie dort zu Hause waren, und dass also der Herr aus dem davidischen Geschlechte als einen zu Bethlehem zu Hause gehörigen stammte und, in Bethlehem geboren, zu Hause geboren ward, sondern auch, dass die Eltern des Herrn zur Zeit als er zu Bethlehem geboren ward, dort wohnten, so dass der Herr wirklich aus dem zu Bethlehem wohnenden davidischen Hause hervorging. Wie klar und deutlich die Stelle für Unbefangene von Geburt des Messias zu Bethlehem redet, davon legt die ganze alte Synagoge, die sie dahin verstanden (Matth. 2, 5. Joh. 7, 42), ein gewaltiges Zeugniss ab. — Was Hem. *b* betrifft, so fragt es sich vor Allem, was מוצאות bedeutet. Gewöhnlich wird ihm die Bedeutung *Ausgänge, Ursprünge, origines* beigelegt. *Hengstenberg* bestreitet die Möglichkeit, dass מוֹצָאָה und מוֹצָא *die Handlung des Ausgehens* bedeuten könne, und erklärt das מוצאתיו unserer Stelle durch *seine Ausgangsörter*. Nach *Hävernick*, z. Ez. 12, 4, soll es *seine Ausgangsseiten* bedeuten. Dass *Hengstenbergs* Behauptung, es sei dem Begriffe der Nomm. mit מ entgegen, dass

sie als Nomm. actionis stehen, und nur bei Schriftstellern in den Zeiten der aussterbenden Sprache fänden sich einige Beispiele dieses falschen Gebrauchs, zu weitgreifend sei, erhellt daraus, dass in den älteren Büchern eine nicht ganz unbedeutende Anzahl von Nomm. mit מ vorkommt, die unläugbar eine Handlung bezeichnen. Wir wollen nur die vorzüglichsten anführen: מִקְרָא und מַסַּע haben Num. 10, 2 unstreitig die Bedeutung: ***Zusammenberufung*** **und** ***Abbrechung***; werden sie ja daselbst sogar mit Accusativen verbunden; ebenso hat מַהְפֵּכָה überall sicher die Bedeutung *Umkehrung*, wie es denn, Deut. 29, 22 mit dem Gen. obj. verbunden, ebenfalls an ein Paar Stellen, Am. 4, 11 und Jes. 13, 19, mit dem Acc. construirt wird; wenn es Deut. 7, 23 heisst: *und er* (der Herr) *wird sie* (deine Feinde) *verwirren* (וְהָמָם) ***eine grosse*** מְהוּמָה, so ist es deutlich, dass dies Wort nom. actionis ist (vgl. Jer. 46, 5); ebenso, wie מְהוּמָה, bezeichnen die Jes. 22, 5 mit ihm verbundenen Nomm. מְבוּסָה und מְבוּכָה *Zertretung* und *Bestürzung* (vgl. auch Mich. 7, 4) eine Handlung; vgl. noch die Nomm. מַחְצֵב *Behauung* 2 Kg. 12, 13. 22, 6 und מִשְׁכָּב *cubatio* 2 S. 4, 5. Wie denn im Aramäischen die Infinitivi Peal ganz regelmässig durch Vorsetzung eines מ gebildet werden, und es im Arabischen vier Nomm. Actionis oder Verbi der ersten und eins der dritten Form giebt, die mit *M* beginnen (s. *meine* Ar. Gramm. p. 65 und 67). Es darf also nicht gesagt werden, dass מוֹצָאָה von vornherein nicht *Ausgang* bedeuten könne. Fragen wir nun weiter, ob das häufig vorkommende Masc. מוֹצָא irgendwo diese Bedeutung habe, so lässt sich diese Frage nicht mit *Hengstenberg* und *Hävernick* verneinen. Es hat dieselbe nicht nur in der späteren Stelle Dan. 9, 25, sondern auch 2 S. 3, 25, wo nicht zu übersetzen ist: ***und zu kennen deinen Ausgangs- und Eingangsort***, sondern: ***und zu kennen deinen Ausgang und Eingang*** (s. die Schlussworte der Stelle und Jes. 37, 29. Ps. 139, 2), ferner Ps. 19, 7, wo man nicht zu übersetzen hat: ***vom Ende des Himmels ist ihr Ausgangsort*** = das Ende des Himmels ist der Ort, von wo sie ausgeht, sondern einfach: *von des Himmels Ende ist ihr Ausgang* (s. das parallele תְּקוּפָה); endlich Ez. 12, 4, wo מוֹצָא weder, wie *Hengstenberg* will, *die Art und Weise des Ausgehens* bezeichnet (hiegegen ist schon der Plural: es giebt nur eine Art und Weise des Ausgehens in die Gefangenschaft Ziehender), noch was *Hävernicks* Meinung ist: *die Zeit des Ausgangs* bedeutet, wogegen schon das analoge: *gemäss den Einzügen, Einmärschen* (מְבוֹאֵי) *in eine eingenommene Stadt*, d. h. wie man in sie einzieht in Ez. 26, 10 spricht, sondern *Ausgang* heisst: *gemäss den Auszügen einer in die Gefangenschaft ziehenden Schaar*, d. h. wie sie in die Gefangenschaft zieht. Und dass מוֹצָאָה unserer St. kann um so mehr die Bedeutung haben, welche מוֹצָא an den angeführten Stellen hat, als seine Femininendung auf abstracte Bedeutung hinweist. Wenn nun aber auch so weder die Grammatik noch der Sprachgebrauch verbieten, מוֹצָאֹתָיו durch *seine Ausgänge, Hervorgänge* zu erklären, so kann es doch auf der anderen Seite auch 1) *seine Ausgangsörter* (s. 2 Chr. 32, 30. Jes. 41,

18. Ex. 42, 11. 43, 11. 44, 5. Ps. 65, 9. 75, 7. 107, 35. Hiob 28, 1. 38, 17), 2) *seine Ausgangsseiten* (vgl. מוֹשָׁב *die Zeit des Wohnens* Ex. 12, 40) und 3) *die von ihm ausgehenden Dinge* (vgl. Num. 30, 13. Deut. 23, 24) heissen. Besonders nahe liegt die erste Erklärung, da מוצא so oft und nicht selten da, wo es im Plur. steht, *Ausgangsort* ist und מוצאות 2 Kg. 10, 27 Keri die Bedeutung *Stätten, wohin* oder *wovon Dünger, Koth ausgeht* hat, während sich für die zweite keine Stelle anführen lässt (Dan. 9, 25 ist מוצא דבר *das Ausgehen des Worts*) — wie denn die Nomm. mit מ überhaupt nur selten die Zeit, in der Etwas geschieht, bezeichnen — und es die dritte nur da hat, wo es im Sing. mit *Mund, Lippen einer Person* verbunden *das, was aus Jemandes Mund, Lippen hervorgeht, Jemandes Rede, Worte* bedeutet. Es wird also, auf den Sprachgebrauch gesehen, besonders die Wahl zwischen *Ausgänge, Hervorgänge* (d. h. Handlungen des Ausgehens, Hervorgehens) und *Ausgangsörter* sein und diese letztere Bedeutung am Meisten für sich haben. Wenden wir uns nun zur Stelle selbst, so ist es klar, dass Hem. *b* zu dem: *aus dir* (dem kleinen Bethlehem) *wird er hervorgehen* in gegensätzlicher Beziehung steht. Dieser scheint es nun am Gemässesten zu sein, מוצאות in der Bedeutung *Hervorgänge, Ausgänge* zu fassen (da steht Handlung Handlung gegenüber) und die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit als den Ort des Ausgangs: *und seine Hervorgänge sind* (Hervorgänge, welche) *von der Vorzeit* u. s. w., d. h. und er (derselbe, der aus dir hervorgegangen ist) ist (auch, zugleich, oder besser eigentlich) aus der Vorzeit hervorgegangen. Die Vorzeit ist da gleichsam Geburtsort und Vater des Messias. Sie wird als Geburtsstätte und Vater betrachtet, weil die Vorzeitlichkeit des Hervorgehens, der Begriff der Zeit mit Absehung von Geburtsstätte und Vater hervorgehoben werden soll. Der Plur. steht, weil Jemand immer von Mehreren abstammt (vgl. origines alicujus) und der Artikel in קדם mangelt, entweder weil dies als eine Art N. pr. betrachtet wird, oder (besser) weil der Begriff *Vorzeit* hervorgehoben werden soll: *aus Vorzeit.* Nicht ist Hem. *b*, wenn מוצאות Hervorgänge bedeutet, zu erklären: und seine Hervorgänge aus dir oder ihm — Bethlehem — sind uralte, er ist schon in urdenklicher Zeit aus dir hervorgegangen, indem sein Stammvater David aus dir hervorgegangen ist, denn 1. würde da מן in Hem. *b* anders als in *a* (so, wie in 7, 20) stehen und der Gegensatz zwischen ממך und מקדם וגו׳ ganz wegfallen, 2. ist מוצאתיו *seine Hervorgänge* überhaupt, 3. sollte man da den Sing. erwarten, da יצא nur einen einzigen Act bezeichnet, und 4. ist der Sinn, der dann entsteht (Hem. *b* enthielte dann die Erklärung der Art, wie der Messias aus Bethlehem hervorgegangen sei), ein verwerflicher (s. ob. S. 209 f.). Fasst man מוצאות in der Bedeutung *Ausgangsörter*, so bleibt der Sinn derselbe, wie bei unserer Erklärung. Nur ist dann der Gegensatz ein der Form nach weniger strenger, indem das *und seine Ausgangsörter* in Hem. *b* nur einem: *du wirst sein Ausgangsort sein* in Hem. *a* formell streng entsprechen würde. Das מן in Hem. *b* liesse sich

bei dieser Auffassung, auch ohne dass man die zum Mindesten zweifelhaften Stellen Ps. 19, 7 und 1 Kg. 10, 28 zur Hilfe nimmt, daraus erklären, dass der Prophet Hem. *b* mit *a* formell gleich machen wollte. Der Prophet dachte bei מקדם nur noch an das: *des Ausgangs* in dem: Oerter des Ausgangs. Doch empfiehlt sich unsere Erklärung wie dadurch, dass bei ihr der Gegensatz zwischen *b* und dem: *aus dir wird er mir hervorgehen* in *a* ein vollkommener wird, so durch ihre grössere Einfachheit, vor der, bei welcher מוצאות die Bed. *Ausgangsörter* beigelegt wird. Gegen die Erklärung: *und seine Ausgangszeiten* spricht ausser dem schon ob. S. 213 gegen sie und so eben gegen die Erklärung: *und seine Ausgangsörter* Angeführten noch besonders, dass der Gegensatz in 5, 1 augenscheinlich nicht der des Hervorgehens, der Geburt in der Zeit und des Hervorgehens in der Vorzeit, sondern der des Hervorgehens, der Geburt in der Niedrigkeit und des Hervorgehens in der Vorzeit als eines herrlichen ist. *Hofmann* spricht sich also über Hem. *b* aus: „Wir halten zuvörderst fest, dass der Pluralis מוצאות eine Mehrheit von solchen Fällen bezeichnet, wie einer mit יצא bezeichnet ist. Denn wenn auch die Nomm. mit מ die Handlung nicht bezeichnen können, so doch die Sache, welche geschicht, und den Fall, dass Etwas geschieht. Nun liegen die מוצאות dieses Heilandes schon lange vor; es ist lange her, dass sie geschehen sind. Der verheissene heilbringende König Israels wird demnach weder gezeugt werden aus dem Hause Davids, wie es jetzt ist, noch hat er die Wurzeln seiner Zukunft in dem Hause Davids, wie es jetzt ist, sondern er kommt aus demselben, wie es vor langen Zeiten gewesen, als es noch zur Gemeinde Bethlehem gehörte, aus der Gemeinde Bethlehem kommt er. Denn die schon vorhandenen מוצאות müssen eben da sein, wo ihr endlicher Beschluss, die Erzeugung des Heilandes erfolgen soll." Allein zuvörderst: abgesehen davon, dass מוצא in der Bedeutung *das, was hervorgeht* immer nur in Verbindung mit *Mund* oder *Lippen* vorkommt, in dieser Verbindung Jemandes Worte, Reden bezeichnend (s. Num. 30, 13. Deut. 8, 3. 23, 24. Ps. 89, 35. Jer. 17, 16 vgl. auch Num. 30, 3 und Jud. 11, 36), so kann es wohl *das, was hervorgeht* überhaupt, aber nicht bloss *dessen* dem Ausgangspunkte zunächstliegendes *Anfänge* und also da, wo von Jemandes Abstammung die Rede ist, wohl dessen Stamm überhaupt, aber nicht bloss die ersten Glieder desselben bezeichnen. מוצא מים, was man dagegen anführen könnte, ist überall (Jes. 41, 18. 58, 11. Ps. 107, 33. 2 Chr. 32, 30) nicht *der Anfang des Wassers, die Wasserquelle,* sondern der *Quellort des Wassers.* Ferner: in Hem. *b* kann kein Gegensatz liegen zwischen Abstammung des Messias vom Hause Davids, wie es zu Micha's Zeit war, und von ihm, wie es war, da es noch zur Gemeinde Bethlehem gehörte, da nur die Generationen desselben vor Davids Thronbesteigung und die erste und zweite Generation nach ihr, nicht aber die Generationen zu Micha's Zeit als Wurzeln und Anfangspunkte desselben angesehen werden konnten. Zu Micha's Zeit war das Haus Davids in der Mitte,

nicht in den Anfängen seines Daseins. Die מוצאות des Messias lagen nothwendig in der Zeit des davidischen Geschlechtes, wo es noch in Bethlehem wohnte und wo es so eben, oder doch nicht lange erst den Thron bestiegen hatte; da lagen aber auch die der zu Micha's Zeit lebenden Glieder desselben und die aller späteren Glieder desselben überhaupt. Sodann: wenn die מוצאות des davidischen Hauses nicht bloss in der vordavidischen Zeit, sondern auch in der davidisch-salomonischen lagen, so war in Hem. *b*, dass der Messias aus dem davidischen Hause, wie es zu der Zeit war, wo es noch in Bethlehem wohnte, hervorgehen würde, gar nicht deutlich angegeben. Wie kann Micha in Hem. *b* einen Gegensatz zwischen Abkunft des Messias von dem Hause Davids, wie es jetzt ist und wie es vor David war, haben ausdrücken wollen, da in ihm auch von dem davidischen Hause zu Davids und Salomo's Zeit die Rede sein kann? Endlich würde bei *Hofmanns* Auffassung Hem. *b* nur ganz Dasselbe aussagen, was Hem. *a*; wir hätten in Hem. *b* eine ziemlich überflüssige Wiederholung. — Steht es nun so fest, dass Hem. *b* zu erklären ist: und seine Hervorgänge, Ausgänge, Ursprünge sind (Hervorgänge, welche) aus Urzeit, aus den Tagen der Ewigkeit, die Urzeit, die Tage der Ewigkeit sind (eigentlich) der Ort, aus dem er hervorgegangen, dem er entsprungen ist, so entsteht die Frage, was der Sinn der so erklärten Worte sei. Gewiss nicht der: es ist von Ewigkeit her bestimmt, festgesetzt, dass er (aus Bethlehem) hervorgehen solle, werde, sein Ausgang (aus Bethlehem) ist von Ewigkeit her vorherbestimmt (vgl. 1 Petr. 1, 20), denn, von Anderem abgesehen, da könnte der Plural מוצאות nicht stehen: der Ausgang des Messias aus Bethlehem ist nur einer. Ebensowenig ist ihr Sinn: er ist seiner Idee nach von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, die Idee von ihm ist von Ewigkeit her in Gott entstanden (der Chald., *Calvin*), denn einmal zeigt der Gegensatz, in dem מוצאתיו zu יצא steht, dass in Hem. *b* von einem Hervorgehen der Person und nicht von einem nur der Idee derselben die Rede ist und zweitens wird nirgends sonst das Entstehen der Idee einer Person in Gott als ein Ausgehen, Hervorgehen dieser Person bezeichnet. Dieser Ausdruck für jenen Gedanken, ja jener Gedanke selbst, ist dem A. T. ganz fremd. Eher liesse sich die Erklärung hören: er ist in der Urzeit des israelitischen Volkes oft von Gott, von ihm gesendet, als sein Bote, ausgegangen. Da würde in den Worten auf die vielen Offenbarungen des Engels des Herrn in der Patriarchenzeit und später (s. Jes. 63, 9. Gen. 16. 18. 21. 22. 48, 16. Ex. 23, 20 f. Jud. 6. 13) hingewiesen und in 5, 1 persönliche Identität des Engels des Herrn mit dem zu Bethlehem geborenen Messias durch Menschwerdung Jenes in Diesem gelehrt werden. Der Plural מוצאות stände bei dieser Erklärung sehr passend und für מוצאה liesse sich das יצאתי in Num. 22, 32 und Dan. 9, 22 vgl. auch 1 Kg. 22, 22 vergleichen. Allein, von Anderem zu schweigen, der Gegensatz des מוצאתיו zu יצא verlangt durchaus, dass das Erstere von Entstehung, Ursprung des Daseins des Messias

verstanden werde. Auch diese Erklärung ist also unstatthaft. Dies ist ferner auch die in der oben widerlegten Ansicht *Hofmanns* schon mit widerlegte: er ist nicht aus dem Hause Davids, wie es jetzt ist, aus dem davidischen Königshause, sondern wie es in der Urzeit war, als es noch in Bethlehem wohnte, aus dem Hause des Hirten David, dem davidischen Hirtenhause entsprungen. Endlich ist auch die zuerst bei den jüdischen Rabbinen des Mittelalters mit Ausnahme *Raschi's* vorkommende und später bei *Grotius* und den Socinianern sich findende und in der neueren rationalistischen Exegese herrschende Erklärung: er stammt aus dem uralten davidischen Geschlechte, durchaus unrichtig und verwerflich. Einmal wird nämlich bei dieser Erklärung Hem. *b* ganz überflüssig, sagt es gar nichts Neues aus. Der bei ihr in: *und seine Ursprünge* u. s. w. ausgedrückte Gedanke liegt nämlich schon in Hem. *a* eingeschlossen und angedeutet. In diesem Hemistich wird ja, wie daraus erhellt, dass in ihm Hervorgehen des Messias gerade aus Bethlehem, aus dem David und das davidische Königsgeschlecht stammte, verkündet wird, dass in 4, 8, mit dem 5, 1 so eng zusammenhängt, die frühere Herrschaft zum Davidsthurm und Zionshügel zurückkehren soll und dass überhaupt die Prophetie, durch die Verheissung in 2 S. 7, 12 ff. gebunden, auf sie als ihrem unverrücklichen Fundament sich aufbauend, von einem anderen Messias als einem aus Davids Stamme Nichts weiss, offenbar Abstammung des Messias aus dem (herabgesunkenen) davidischen Hause und damit, da dieses sehr alt war, Abstammung desselben aus einem sehr alten Geschlechte, aus grauer Vorzeit geweissagt. Sodann aber ist der Gedanke, dass der Messias aus uraltem Geschlechte stammen werde, ein abgeschmakter und nichtssagender. Aus uraltem Geschlechte stammten alle Israeliten ab; ihr Geschlecht von Jakobs Söhnen und den drei Patriarchen herleitend, waren sie alle gleich alter Herkunft. Es gab in Israel nicht Familien, die ihr Geschlecht nur bis zu den nächsten Gliedern zurückführen konnten, neben solchen, die dies bis zu den entferntesten zu thun vermochten, sondern alle israelitischen Familien konnten, da man, weil der Antheil an den Verheissungen von der Zugehörigkeit zum Volke Gottes abhing (s. Esr. 4. 10. Neh. 13), allgemein sorgfältige Geschlechtsregister zu halten pflegte, ihr Geschlecht gleich weit zurückführen, d. h. bis zu dem Urheber seines Stammes und zu den Patriarchen. Und wenn auch in diesem und jenem Geschlechte durch irgend welchen Zufall die Mittelglieder verloren gegangen waren (Beispiele von solchem Verlorengehen haben wir jedoch erst nach dem Exile, s. Esr. 2, 61 f. Neh. 7, 63 f.), immer waren doch die letzten Glieder, auf die es vorzüglich ankam, sicher. [Gänzliche Unsicherheit über Zugehörigkeit zu Israel wegen gänzlichen Mangels an genealogischem Nachweis kommt nur in der Zeit unmittelbar nach dem Exile vor (s. Esr. 2, 59. Neh. 7, 61)]. Ja, wäre die Berühmtheit des davidischen Geschlechtes, der Glanz, den es in der ersten Zeit seines Bestehens, unter David und Salomo, hatte, in Hem. *b* hervorgehoben, hiesse es daselbst etwa: und seine Ursprünge sind von dem

berühmten, vor Alters herrlich blühenden davidischen Hause, so würde dieser Grund gegen die in Rede stehende Erklärung wegfallen. Allein ohne alle Berechtigung haben manche Ausleger, wie *Grotius* und *Jahn*, in den Schlussworten unseres V.'s dem *alt* das *berühmt* unter- oder dieses neben jenem eingeschoben. Nichts als rein das hohe Alter, als das blosse hohe Alter des davidischen Geschlechtes wäre in 5, 1 *b* geltend gemacht, redete dieses Hemistich von des Messias Abkunft von diesem Hause. Und mit je gewaltigerem Nachdruck der Prophet in diesem Falle dasselbe hervorgehoben hätte (er würde das מקדם noch durch das hyperbolische מימי עולם gesteigert haben), desto greller träte die Inhaltslosigkeit und Abgeschmaktheit des Gedankens hervor. Wollte man in Hem. *b* bei Davids Zeit stehen bleiben und in ihm den Gedanken ausgedrückt finden, der Messias werde aus dem bis zu dem uralten König David zurückgehenden jüdischen Könighause hervorgehen, so würde dagegen zwar nicht das מקדם und מימי עולם sprechen, denn die Zeit Davids könnte, ward von der der ferneren Zukunft angehörigen Erscheinungszeit des Messias auf sie zurückgeblickt (von ihr aber und nicht von Micha's Zeit würde, wäre im Hemistich von Abstammung des Messias von dem bis zu König David zurückgehenden jüdischen Königshause die Rede, auf sie zurückgeblickt werden), recht wohl als Vorzeit und als ימי עולם in hyperbolischem Sinne betrachtet werden, wohl aber würde diesem Sinne der Worte die Allgemeinheit derselben im Wege stehen. Nicht von den מוצאות des Messias von einem Königshause, von seinem königlichen Ursprunge, sondern von seinen מוצאות seinem Ursprunge überhaupt, im Allgemeinen ist in Hem. *b* die Rede; dieser aber ging weit über David hinaus; es wäre ganz willkührlich bei diesem stehen zu bleiben. Richtig verweist *Hitzig* auf Ruth 4, 18 ff. Dass in Hem. *a* Abstammung des Messias aus dem davidischen Geschlechte angedeutet liegt, vermag noch nicht dem מוצאתיו einen bestimmteren Sinn zu geben. Ein Gegensatz zwischen der davidischen Dynastie und den flüchtigen Dynastien des Reiches Israel ist Hem. *b* ganz fremd. Sein Inhalt steht nur im Gegensatze zu dem des ersten Hemistichs. — Der wahre Sinn der Worte: *seine Ausgänge, Hervorgänge, Ursprünge sind* (eigentlich Ausgänge u. s. w., oder welche) *von Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit* ist ohne Zweifel der: er ist von Ewigkeit her gewesen, so dass sie die Existenz des Messias von Ewigkeit her und mithin seine Existenz vor seiner Geburt, seine Präexistenz, seine Gottheit und in Verein mit Hem. *a* die Menschwerdung Gottes lehren. Weil in Hem. *a* von einem (wirklichen) Ausgehen, Entspringen des Messias und von einem Ausgehen, Entspringen desselben aus Bethlehem gesprochen wird, wird um des Gegensatzes willen auch sein Sein von Ewigkeit als ein Ausgehen, Entspringen desselben und als ein Ausgehen und Entspringen desselben von Vorzeit und den Tagen der Ewigkeit bezeichnet; denn eigentlich kann bei einem Sein von Ewigkeit von einem Ausgehen und Entspringen nicht die Rede sein und können die Vorzeit und

die Ewigkeit nicht hervorbringen. Den letzteren konnte übrigens das Hervorbringen des Messias um so leichter beigelegt werden, als auch sonst öfter die Zeit als Thäterinn dessen, was in ihr geschieht, angeschaut wird, und hier noch dazu kein eigentlicher Thäter (Erzeuger) erscheint. Wollte man das מוֹצָאוֹת eigentlich fassen, so würde die Stelle von einem Ausgehen, Entspringen des Messias reden, das, von Ewigkeit her begonnen, noch immer fortdaure, von einem ewigen, aber auch immerwährenden Ursprunge desselben. Allein bei dieser Auffassung würde 1. die durch den Gegensatz des מִקֶּדֶם וגו׳ zu מִמְּךָ nahegelegte oder vielmehr fast gebotene Anschauung der Vorzeit und der Tage der Ewigkeit als des Orts des Ursprungs des Messias, als dessen, dem der Messias entspringt, wegfallen (מִקֶּדֶם und מִימֵי עוֹלָם wäre da nicht *von, aus Urzeit* und *von, aus den Tagen der Ewigkeit*, sondern *von Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit an*) und 2. das Sein des Messias von Ewigkeit her, seine Ewigkeit nicht rein und allein hervorgehoben werden, was doch, wie das מִימֵי עוֹלָם nach dem קֶדֶם zeigt, der Fall sein soll. Dazu kommt noch, dass Jemandes מוֹצָאוֹת sonst immer nur innerhalb einer bestimmten Periode der Vergangenheit liegen, dass der, von dem der Messias von Ewigkeit her und fortwährend ausginge, nicht genannt wäre und dass überhaupt der gewonnene Gedanke ein solcher ist, auf den erst das spätere kirchliche dogmatische Denken auf Grundlage der Offenbarung führen konnte. Der Pluralis מוֹצָאוֹת, der bei der eben zurückgewiesenen Auffassung allerdings sehr passend stände, erklärt sich bei der unsrigen daraus, dass von dem Ursprung des Messias wie von dem eines Menschen, der aus dem ob. S. 213 angegebenen Grunde immer ein mehrfacher ist, gesprochen wird. Ward dem Messias um des מִמְּךָ יֵצֵא in Hem. *a* willen überhaupt ein Ursprung beigelegt, so konnte, weil Menschen, stets von Mehreren abstammend, von mehreren aufeinanderfolgenden Punkten der fernen oder ferneren Vergangenheit ausgehend, immer Ursprünge haben, auch in Bezug auf ihn nur von Ursprüngen die Rede sein. *Seine Ursprünge* sind seine Ursprünge im strengeren Sinne, seine eigentlichen, die, durch welche er sein Dasein empfing. Sein Ursprung aus Bethlehem ist nicht der eigentliche Ursprung seiner Person, indem der aus Bethlehem Entsprungene, weil nicht bloss menschlicher, sondern auch göttlicher Natur, weil der menschgewordene Gott, schon von Ewigkeit her war. מִקֶּדֶם · aus Urzeit, aus einer Zeit, einer solchen Zeit, die Urzeit ist. Durch den Mangel des Artikels wird der Begriff *Urzeit* scharf hervorgehoben. מִימֵי עוֹלָם verstärkt und steigert augenscheinlich noch das durch den Mangel des Artikels schon starke קֶדֶם. Der Ewigkeit werden Tage zugeschrieben, weil sie unter der Form der Zeit gedacht wird. Unter dieser aber kann der Mensch sie nur, muss er sie denken und konnte sie hier um so eher gedacht werden, als dem Messias ein Ursprung zugeschrieben wird, ein solcher aber immer in die Zeit fällt. Uebrigens kommt in Hem. *b* des Messias Ursprung aus der Ewigkeit, sein ewiges Sein nicht als solches in Betrachtung, wird es

daselbst nicht als solches im Gegensatz zu dem in Hem. *a* von ihm ausgesagten Ursprung in der Zeit von ihm prädicirt; denn in Hem. *a* ist nicht sowohl von dem Ursprunge des Messias in der Zeit, von seinem zeitlichen Ursprunge, als vielmehr von seinem Ursprunge in Niedrigkeit, aus der zu ärmlicher Privatexistenz herabgesunkenen davidischen Familie die Rede. Der daselbst vom Messias ausgesagte Ursprung steht zu einem Ursprunge desselben aus dem noch im Besitze der königlichen Herrschaft befindlichen davidischen Geschlechte im Gegensatze. Des Messias Ursprung in der Zeit ist ein Gedanke, der erst durch den in Hem. *b* vom Messias ausgesagten Ursprung aus der Ewigkeit in Hem. *a* hineingebracht wird. Er entsteht erst aus einer durch Hem. *b* hervorgerufenen Folgerung aus dem Inhalte von Hem. *a*. Der Ursprung des Messias aus der Ewigkeit kommt in Hem. *b* nur als ein herrlicher in Betracht; als ein solcher wird er daselbst dem Ursprunge desselben in der Niedrigkeit in Hem. *a* entgegengesetzt. Der aus dem kleinen Bethlehem aus der daselbst, nachdem sie früher in Jerusalem die Herrschaft über Israel inne gehabt, ein dunkles, ärmliches Privatleben führenden davidischen Familie entsprungene Messias hat zugleich, oder vielmehr hat eigentlich den herrlichsten und einen weit herrlicheren Ursprung, als wäre er als ein davidisches Königskind geboren worden (oder: der eigentliche Ursprung des u. s. w.): er ist aus der Ewigkeit entsprungen, sein Ursprung ist einer aus der Ewigkeit, ein Ursprung, der der herrlichste ist, den es geben kann. (Wollte Jemand Hemistich *b* erklären: *und seine Ausgänge* sind geschehen *in Urzeit, in den Tagen der Ewigkeit*, vgl. 7, 20, so wollten wir dieser Erklärung, obgleich bei ihr der strenge Gegensatz zwischen מקדם וגו׳ und ממך wegfiele und im Hem. das nicht genannt würde, aus dem der Messias hervorgegangen, doch nicht widersprechen, weil ein strenger Gegensatz zwischen den angeführten Worten der beiden Vershälften nicht geradezu nothwendig ist und ebensowenig in der zweiten der מוצא genannt werden muss. Der Sinn bliebe bei dieser Erklärung derselbe, wie bei der unsrigen). — Was man gegen die gegebene Erklärung eingewendet hat und einwenden kann, hält Alles nicht Stich. Man hat gegen sie 1. geltend gemacht, dass קדם und ימי עולם immer nur von der Vorzeit oder Urzeit in der Zeit, nie von der Ewigkeit im Gegensatze zur Zeit gebraucht werden, und dass M. in 7, 14 ימי עולם und in 7, 20 מימי קדם von der Urzeit gebrauche (*Hofmann*, vgl. *Hitzig* z. St.). Allein קדם bedeutet zwar nicht Ps. 55, 20 und noch weniger an Stellen, wie Ps. 74, 12 und Hab. 1, 12, wohl aber Deut. 33, 27, wie besonders eine Vergleichung dieser St. mit Ps. 90, 1 f., welche VV. der Commentar zu ihr sind, und ferner auch mit Gen. 21, 33 und Jes. 40, 28 zeigt, die *Ewigkeit;* und zwar nicht מימי עולם und ימי עולם, wohl aber מעולם und עולם (s. Prov. 8, 23. Gen. 21, 33. Jes. 40, 28) wird von der Ewigkeit im Gegensatze zur Zeit gebraucht. In dem ימי aber kann doch kein Grund dafür liegen, dass ימי עולם nicht soll die Ewigkeit bezeichnen können, da ja Gott Dan. 7, 9. 13 der Alte der Tage

genannt wird und es Ps. 102, 28 von ihm heisst: *du und deine Jahre hören nicht auf.* Kann die Ewigkeit überhaupt unter der Form der Zeit angeschaut werden, so kann auch von Tagen der Ewigkeit die Rede sein, da die Zeit Tage hat. Dass von ihnen ausser an unserer Stelle sonst nicht geredet wird, ist rein zufällig. Auch dass Micha in 7, 14 ימי עולם und in 7, 20 ימי קדם von den Tagen der Vorzeit braucht, ist noch kein Beweis dafür, dass er auch an unserer Stelle קדם und ימי עולם von ihr gebraucht hat. Der Gegenstand, von dem er an unserer St. spricht, und der Zusammenhang in derselben sind andere als an den beiden angeführten Stt. Uebrigens übersehe man nicht, dass an unserer Stelle קדם und ימי עולם mit einander verbunden stehen und so verbunden stehen, dass der letztere Ausdruck an den ersteren eng sich anschliesst und ihn verstärkt, was jedoch allerdings die Auffassung der Worte von der Ewigkeit nicht nöthig macht (s. Jes. 51, 9). Die Verbindung: *von der Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit* an unserer St. hat unläugbar am Meisten Aehnlichkeit mit der Verbindung: *vor seinen Werken, von damals* in Prov. 8, 22 *b* und noch mehr mit der: *von Ewigkeit — von Anfang* in Prov. 8, 23 *a*, welche beide Vorweltlichkeit und Ewigkeit aussagen. Und zwar hat sie mit ihnen um so grössere, als in Hem. *b* von Ursprung und in Prov. 8, 22 f. von Schöpfung die Rede ist. Man kann 2. den Zusammenhang gegen die Erklärung: er ist von Ewigkeit her gewesen anführen wollen. Was soll die vorweltliche, ewige Existenz des Messias hier, wo nur von seinem Hervorgang aus der herabgesunkenen davidischen Familie und seinem Hervorgange aus ihr als des Herrschers, als des Trägers der wiederkehrenden früheren Herrschaft die Rede sein zu können scheint? An den Gedanken in 4, 8 scheint sich mit Nothwendigkeit nur der in Hem. *a* ausgedrückte anzuschliessen, und 5, 2 *a* scheint, sich nur auf diesen beziehend, nur ihn vorauszusetzen. Es scheint als könne in 5, 1 *b* nur derselbe Gedanke ausgedrückt sein, wie in 5, 1 *a*. Aber der Gedanke: er ist von Ewigkeit her gewesen ist in 5, 1 *b* nicht unmotivirt, hat daselbst seinen rechten Platz und steht nicht ausser allem Zusammenhange mit andern Aussagen des Buches vom Messias. Die Verkündigung des Ursprungs des Messias in Niedrigkeit, seines niedrigen Ursprungs rief passend den Gedanken hervor, dass er auch und eigentlich einen herrlichen habe; ward aber einmal dieser Gedanke hervorgerufen, so konnte kein anderer Ursprung des Messias genannt werden als der aus der Ewigkeit; denn erstens ist dieser Ursprung desselben sein herrlichster und überhaupt der herrlichste, und zweitens war der Ursprung desselben, der ausserdem noch genannt werden konnte, der von David und Salomo kein unmittelbarer, eigentlicher (er war eigentlich kein Ursprung im strengen Sinne) und lag er überdies in Hem. *a* schon eingeschlossen und angedeutet, redete dies Hem. im Grunde schon von dem davidischen Ursprunge des Messias (vgl. ob. S. 216). Der Ursprung des Messias war wesentlich nur ein doppelter, einer aus Bethlehem von der herabgesunkenen davidischen

Familie und einer aus der Ewigkeit, so dass nur sie beide einander entgegengesetzt werden konnten, und dem Ursprunge aus der tiefsten Niedrigkeit wurde am passendsten der herrlichste entgegengesetzt, ja jenem konnte nur dieser entgegengesetzt werden. Ueberdies lag die Grösse und Herrlichkeit des Messias, die in Hem. *b* ausgedrückt wird, schon in dem יֵצֵא *wird er hervorgehen* in Hem. *a* angedeutet (s. ob. S. 208) und war sie auch schon mit der in den Schlussworten von Hem. *a* ausgedrückten Bestimmung des aus B. hervorgehenden, in der grossen, herrlichen messianischen Zeit (s. 4, 1 ff.) Herrscher über Israel zu sein, gegeben. In sofern schliesst sich der Gedanke in Hem. *b* an Hem. *a* an, während er ihm sonst entgegengesetzt ist. 5, 2 *a* braucht nicht ausschliesslich auf 5, 1 *a* nur, sondern kann auch mit auf *b* zurückweisen: *bis die* (dem herabgesunkenen davidischen Geschlechte angehörige) *Gebärerinn* (in Bethlehem ihn, den aus der Ewigkeit Entsprungenen) *geboren hat.* Endlich wird in V. 3 vom Messias Etwas ausgesagt, was mit einem Ursprunge desselben aus der Ewigkeit ganz zusammenstimmt; s. z. V. 3. Wenn übrigens Jesaja an den Stellen, wo er von der Geburt, dem Ursprung des Messias redet, eine Schilderung seines herrlichen Wesens anschliesst (s. Jes. 9, 5. 11, 1 ff.), warum soll der mit ihm so verwandte Micha dies da, wo er von demselben handelt, nicht gethan haben können. Gerade das Moment der Präexistenz und ewigen Existenz des Messias und nur dies eine Moment hob er hervor, weil ihn die Verkündigung des Ursprungs des Messias aus dem kleinen Bethlehem gerade auf dieses und nur auf dieses führte. Endlich 3. kann man gegen die Erklärung: er ist vor Ewigkeit her gewesen noch einwenden, dass das A. T. Nichts wisse und wissen konnte von der Menschwerdung Gottes im Messias und von alle dem, was aus ihr folge: der Gottheit, der Doppelnatur, der gottmenschlichen Persönlichkeit des Messias, und seiner Präexistenz in der göttlichen Person, die in ihm menschliche Natur angenommen, dass alle diese Lehren erst im N. T., nachdem Gott in Christo Mensch geworden, hervortreten und hervortreten konnten, und dass, sie im A. T. finden wollen, die Gränze dieses in die des N. und das A. in das N. in unhistorischer Weise hineintragen, beide Testamente ungeschichtlich mit einander vermischen heisse. „Das Wahre ist," sagt *Oehler,* Prolegomena zur Theologie des A. T.'s S. 67 f., „dass so lange der Logos noch nicht Fleisch geworden war, auch die reale Menschwerdung Gottes und eben damit der innere Unterschied im göttlichen Wesen gar nicht offenbar sein konnte; denn die Thaten und die Zeugnisse Gottes bestehen nicht ausser, sondern in einander und bedingen sich wechselseitig. Das A. T. bringt es auf der einen Seite bis zur vorübergehenden Versenkung Gottes in Sichtbarkeit, im Engel des Herrn; auf der andern Seite ringt es, den Messias in göttlicher Lebensfülle und göttlicher Würde zu erfassen. Aber der Engel des Herrn geht immer wieder ins göttliche Wesen zurück, und auf dem Messias ruht zwar Jehova's Geist, aber Jehova selbst bleibt ihm transcendent. Die reale Vereinigung

Gottes und des Menschen wird also im A. T. gesucht, aber ins A. T. fällt nur die Bewegung zu dieser Vereinigung, und darum auch nicht die Anticipation der Erkenntniss derselben.“ Es kann hier nicht der Ort sein zu einer vollständigen Widerlegung des dargelegten Einwandes, dessen Richtigkeit und Berechtigung wir nicht anzuerkennen vermögen; nur eine dreifache Bemerkung gegen ihn wollen wir uns an dieser Stelle erlauben. 1. Welche Anschauung das A. T. von der Person des Messias hat und nicht hat, das ist nicht nach irgend einem im voraus aufgestellten Satze, wie der, dass die reale Menschwerdung Gottes und mit ihr der innere Unterschied im göttlichen Wesen nicht eher offenbar sein konnte, als bis der Loges Fleisch geworden war, sondern nach den Ergebnissen einer genauen und gewissenhaften Auslegung der Stellen zu bestimmen, in denen dasselbe sich über sie ausspricht. Gehen diese Ergebnisse dahin, dass das A. T. die Person des Messias wirklich als eine gottmenschliche anschaut, so wird auch die Menschwerdung Gottes im Messias vor ihrer Realisation in Christo geoffenbart worden sein können. Dass aber diese Ergebnisse wirklich dahin gehen, das zeigt unter anderen Stellen die unsrige, wo jede andere Auslegung als die, nach der in ihr ewige Existenz und mithin auch Präexistenz vom Messias ausgesagt wird, sich als unhaltbar erweist. Dasselbe zeigen auch nicht wenige andere prophetische und psalmische Stellen, von denen wir hier nur die eine Jes. 9, 5 in ihrem Höhepunkte dem אֵל גִּבּוֹר mit ein Paar Worten besprechen wollen. Dass die Erklärung von *Gesenius: starker Held* falsch ist, dürfen wir als allgemein anerkannt voraussetzen. Aber auch die *Hitzigs*, der auf die Unbestimmtheit des Orientalismus, der Göttliches und Menschliches nicht scharf trenne, und auf den Idealismus der Poesie hinweist, ist verwerflich. Wir befinden uns im Jesaja nicht auf orientalischem Boden schlechthin, sondern auf israelitischem, wo, einen Menschen *starker Gott* zu nennen, eine todeswürdige Abgötterei war, und nicht auf dem Boden idealisirender Poesie, sondern wahrhaftiger, keuscher, heiliger Prophetie. Stellen wie 2 S. 14, 17. 20. Sach. 12, 8 sind mit Jes. 9, 5 nicht zu vergleichen, denn in ihnen wird David und das davidische Haus der Zeit, in welche Sach. 12 fällt, nur in gewisser Beziehung mit dem Engel Gottes, dem Engel des Herrn verglichen, ihm ähnlich befunden, wie schon das כ an allen dreien zeigt. (Das *wie* אֱלֹהִים, welches Sach. 12, 8 dem *wie der Engel des Herrn* vorangeht, ist weniger als dieses: es ist *wie ein göttliches Wesen*; s. *Hengstenberg* z. d. St. und z. Ps. 8, 6). Es ist ein Unterschied mit einem göttlichen Wesen und dem Engel des Herrn in gewisser Beziehung verglichen, ihnen in gewisser Beziehung ähnlich befunden und geradezu mit dem Namen *starker Gott* als mit einem, der das Wesen ausdrücken soll, als mit einem Wesensnamen bezeichnet zu werden. Und ebenso, wie *Hitzigs*, muss auch *Hofmanns* Erklärung als unstatthaft bezeichnet werden. Er übersetzt אֵל גִּבּוֹר durch *ein Gott von einem Helden, einem Thegen*. Aber da das zweite Wort in solchen Stat. Constructusverbindungen, die einem

deutschen Compositum entsprechen, immer das bestimmende ist, so kann אֵל גבור nicht *ein Gott von einem Helden, Gottheld, göttlicher Held,* sondern nur umgekehrt *ein Held von einem Gotte, Heldgott, heldenhafter Gott* sein. פרא אדם Gen. 16, 12 ist ein *Menschenwaldesel* im Gegensatze zu einem eigentlichen, כסיל אדם Prov. 15, 20. 21, 20 ist *ein Narr von, unter den Menschen, der thörichtste der Menschen,* Stellen, wie Mich. 5, 4. Hos. 13, 2. Jes. 42, 6. 49, 8. 7 gehören vollends nicht hieher und die dem אֵל גבור vorangehenden Worte פלא יועץ sind gar nicht mit einander zu verbinden und: *ein Wunder von einem Rathgeber* zu übersetzen. Das für sich alleinstehende פלא eröffnet vielmehr als der allgemeinste alle folgenden Namen zusammenfassende Name die Reihe dieser, und, nicht in Verbindung mit einander gesetzt, erhalten die einfachen Namen פלא und יועץ einen unendlich reichen und tiefen Inhalt. Auch die Accente sind für Trennung der beiden Worte. Es ist auch schon von vornherein klar, dass die Verbindung אֵל גבור nicht anders wird aufzufassen sein als die häufigen Verbindungen אֵל קנא, אֵל חי u. s. w. und als die Verbindung הָאֵל הגבור in Deut. 10, 17. Neh. 9, 32. Jer. 32, 18. Und wie ginge es endlich an, sie hier anders zu fassen als in 10, 21, zumal da diese Stelle einer Weissagung angehört, die mit der in 8, 5—9, 6, mit ihr aufs Innigste zusammenhängend, in Beziehung auf Gedanken und Ausdrücke so verwandt ist? Wenn *Hofmann* sagt: „Kap. 10, 21, wo dieselben Worte אֵל גבור in anderem Zusammenhange wiederkehren und von Jehova verstanden sein wollen, kann darum immerhin גבור Beiwort von אֵל bleiben und „„*starker Gott*““ übersetzt werden müssen“, so ist dies ganz willkührlich. Man sieht *Hofmann* glaubt aus anderweitigen, nichtexegetischen Gründen nicht annehmen zu dürfen, dass der Messias im A. T. je als Gott angeschaut und darum Gott genannt werde, und missdeutet darum eine klare Thatsache. Die Erklärung von *Grotius,* der יועץ mit אֵל גבור verbindet, und *consultator dei fortis* übersetzt, bedarf trozdem, dass sie mit den Accenten übereinstimmt (das Kadma über יועץ scheint jüdisch-dogmatischen Bedenken seinen Ursprung zu verdanken), keine Widerlegung. Das Einzige, was gegen die Erklärung *starker Gott* eingewendet werden kann, ist, dass nach 11, 2 die Stärke des Messias als eine Wirkung nicht der Menschwerdung Gottes in ihm, sondern des auf ihn herabgekommenen und auf ihm ruhenden Geistes des Herrn dargestellt wird. Aber man vergesse nicht, dass auch auf den, in welchem nachmals Gott Mensch ward, der Geist herabstieg (Matth. 3, 16. Mark. 1, 10. Luc. 3, 22. Joh. 1, 32 f.). Jes. 9, 5 f. und Jes. 11, 1 ff. ergänzen einander und אֵל גבור geht über 11, 2 hinaus. 2. Die alttestamentlichen Weissagungen sind nicht Produkte der Erkenntniss von der Entwickelung und Vollendung des Heiles, welche die erleuchtetsten Glieder der alttestamentlichen Gemeinde mittelst des in ihr überhaupt waltenden heiligen Geistes aus der Summe aller vorangegangenen Offenbarungsthaten Gottes gewonnen hatten (wären sie nur dies, so wären die prophetischen Schriften nur alttestamentlich-

Erst mit seiner Geburt, dem Quell alles Heiles für das Volk Gottes, aber auch mit ihr endet Israels Dahingabe in die Gewalt des Weltreichs: beide Theile Isräels, die Judäer und die Israeliten von den zehn Stämmen, kehren, aus der Gefangenschaft erlöst, nach Canaan zurück (V. 2)[118]. Ueber die Zurückgekehrten führt er, voll Sorgfalt und

kirchliche Produkte), sondern sie sind Erzeugnisse einer über die Gestaltung der Heilszukunft Aufschluss gebenden besonderen und absolut unmittelbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Propheten, einer Wirksamkeit, welche die aus den vorangegangenen Offenbarungsthatsachen mittelst der allgemeinen Thätigkeit des heiligen Geistes erwachsene Erkenntniss der Propheten nur zu ihrer Basis hat und in sich einschliesst. 3. Es fehlte im A. T. weder an Voraussetzungen, an die sich eine geistgewirkte Anschauung des Messias als Gottmenschen anknüpfen konnte, noch an historischen Thatsachen, die sie hervorzurufen, ihre Offenbarung zu veranlassen geeignet waren. Hinsichtlich der ersteren weisen wir auf die Lehre vom מלאך יהוה, seiner Identität mit und Unterschiedenheit von יהוה, und auf die Lehre von der Präexistenz der Weisheit in Prov. 8 hin, hinsichtlich der letzteren erinnern wir an den Glauben der heidnischen Völker von der Incarnation ihrer Götter in ihren Königen, ein Glaube, der bei ihnen besonders im Zeitalter der Weltherrscher scharf hervortreten musste.

118) לכן weil der grosse göttliche Herrscher Israels, von dem dessen Erlösung allein herrühren kann, aus dem kleinen Bethlehem und also aus der herabgesunkenen davidischen Familie hervorgehen wird. Dass er aus Bethlehem und mithin aus ihr hervorgehen wird und dass von ihm allein Israel erlöst werden kann, setzt voraus, dass Gott sie so lange preisgeben, dann erst, nicht schon vorher, früher erlösen wird, dass er sie nicht anders als erlösen kann, setzt voraus, dass Gott sie nur bis zu seiner Geburt, nicht länger dahingeben, dass diese die scharfe Gränze ihrer Dahingabe bilden wird. Dass der zu Bethlehem Geborne sie allein und dass also erst er und dass er sie nicht anders als erretten kann, wird in V. 1 nicht ausdrücklich ausgesprochen, sondern liegt in demselben nur angedeutet: theils darin, dass er, um Herrscher über Israel zu sein, aus B. hervorgehen soll, theils darin, dass er von Ewigkeit her gewesen ist. Das Letztere befähigt allein ihn dazu, Israel zu erretten (nur ein göttlicher Herrscher kann I. retten) und macht es unmöglich, dass er sie nicht retten sollte (einem göttlichen Herrscher kann alle Macht der Welt nicht widerstehen), das Erstere bringt es mit sich, dass er sich Israels annimmt, macht es ihm zur Pflicht und Aufgabe, zur Amtspflicht, so zu sagen (vgl. ob. S. 203). Israel hat zur Zeit seiner Preisgebung keinen wahrhaften Herrscher, keinen der diesen Namen verdiente (ja es hat zu dieser Zeit seit lange schon keinen gehabt, der diesen Namen ei-

'reue, ein mildes, gnadenreiches Regiment, angethan mit der ganzen 'ülle der Kraft und Majestät des Herrn, mit dem er in der allerinnig-

gentlich verdient hätte, in dem ihn streng genommen eigentlich nur David und Salomo verdient hatten) und nach ihr hat es überhaupt keinen mehr, erst mit dem Messias erhält es wieder einen und einen wahrhaften (ja im Grunde seinen wahrhaften; in ihm erhält es erst seinen eigentlichen Herrscher). Ihren nächsten Grund hat die Dahingabe Israels bis zur Zeit, dass der Messias geboren ist, in seiner Geburt in Bethlehem, da diese den eigentlichen Inhalt von V. 1 bildet und daher in ihm am Schärfsten hervorgehoben wird. Daher tritt auch in V. 2 *a* das nicht bis zu einem früheren Zeitpunkte wird er sie dahingeben, dann erst wird er sie erlösen viel unmittelbarer hervor als das nicht bis zu einem späteren, nicht länger wird er sie preisgeben, wie denn schon die Worte in 2 *a* an und für sich Dasselbe zunächst legen; das Letztere steht mehr im Hintergrunde, erst in zweiter Reihe. In V. 1 ist der Herr der Redende (לִי s. ob. S. 208 f.), in V. 2 wird von ihm geredet. Der, dem der Messias aus Bethlehem hervorgehen wird, wird sie bis zu seiner Geburt dahingeben. Bei ihrer Dahingabe hat er schon ihr Ziel, das Hervorgehen des Messias im Auge; Beides rührt von ihm her und gehört zu seinem Plane. Er giebt Israel ruhig dahin, weil er das Ziel seiner Dahingabe, die Geburt des Messias in B. schon zuvor beschlossen und verordnet hat, und die gläubigen Israeliten können sich ruhig dahin geben lassen, weil Israels Dahingabe, vom Herrn in der von ihm beschlossenen und verordneten zukünftigen Geburt des Messias schon imvoraus ein Ziel gesetzt ist. נתן wie 1 Kg. 14, 16 und διδοναι Joh. 3, 16. Gal. 1, 4. Das Pluralsuffix, weil יִשְׂרָאֵל in V. 1 ein Collectivum ist. Die Dahingabe ist nicht etwa die letzte von mehreren Bedrängnissen, die in der Periode vor der Geburt des Messias eintreten sollen (die römische Bedrängniss), sondern die eine von der Gegenwart bis zur Zeit der Geburt des Messias reichende Bedrängniss. Die ganze Zeit von der nächsten Zukunft an bis zur Geburt des Messias ist eine Drangsalszeit. Das: *er wird sie dahingeben* geht ebensowohl auf V. 9 f. als auf V. 14 zurück und auf sie nicht als auf zwei verschiedene in die Zeit von der Gegenwart bis zur Geburt des Messias fallende Bedrängnisse, sondern als auf eine die ganze Zeit zwischen der nächsten Zukunft und der Geburt des Messias einnehmende Drangsal: die Drangsal durch das Weltreich. Dass die יוֹלֵדָה nicht die israelitische Gemeinde ist, sondern das Weib, welches den Messias gebären soll, die Mutter des Messias, steht nicht zu bezweifeln. Schon die deutliche Rückbeziehung des: *bis zur Zeit, wo die Gebärerinn geboren hat* auf das *aus dir wird er hervorgehen* in V. 1 gebietet die letztere Auffassung. יוֹלֵדָה entweder *eine* gewisse, jetzt unbekannte *Gebärerinn*, die, welche den Messias gebären soll, oder *Gebärerinn* als eine Art Nom. pr. Das Gebären ist an der Mutter des Messias um des willen, den sie gebiert, so merk-

sten Verbindung steht (V. 3 *a*). Israel wohnt nun erst recht und wahrhaft in seinem Lande; denn jetzt herrscht sein neuer messianischer

würdig, dass sie geradezu mit dem Namen *Gebärerinn* bezeichnet werden kann. Bei der letzteren Erklärung wird die Rückbeziehung von V. 2 *aβ* auf V. 1 enger. Vgl. übrigens Jes. 7, 14. יֹלֵדָה nicht ehe der Messias geboren ist, erst mit seiner Geburt tritt das Heil ein. — Sehr verschieden werden die Worte des zweiten Hemistichs ausgelegt. Entschieden verwerflich ist die Meinung, dass sie von der Bekehrung der Heiden reden. Zwar wird Ps. 22, 26 von den Heiden gesagt, dass sie sich in der messianischen Zeit zum Herrn bekehren würden (יָשֻׁבוּ אֶל ה'), aber nie, auch Ps. 22, 23 nicht (vgl. 24. 26), werden sie Brüder des Messias (als Menschen oder als Bekehrte) genannt. Dazu kommt ferner, dass אחיו augenscheinlich wegen des *bis zur Zeit, dass die Gebärerinn geboren hat* gewählt ist und demnach solche bezeichnen muss, welche dadurch, dass der Messias von der bethlehemitischen Gebärerinn geboren ist, seine Brüder geworden sind, also Israeliten. Endlich erwartet man nach Hem. *a*, dass in Hem. *b* nicht von Bekehrung, sondern von Rückkehr aus der Verbannung und somit von Rückkehr von Israeliten aus ihr die Rede sei. Einerseits schliesst sich nämlich der Inhalt von Hem. *b* eng an den Gedanken in Hem. *a* an: darum wird er sie nicht länger dahingeben als bis die Gebärerinn geboren hat (s. o. S. 225) und andererseits ist die Dahingabe in Hem. *a* eine von Israeliten und eine in Verbannung bestehende (s. V. 9 f. 14). Der letzte Grund spricht auch gegen die Erklärung *Hengstenbergs*. Nach ihm soll שׁוּב von geistlicher Rückkehr, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל von den wahren Mitgliedern der Theokratie und יֶתֶר אֶחָיו von den übrigen Mitgliedern derselben verstanden werden und der Sinn der Worte sein: die der wahren Gemeinde und ihrem Haupte entfremdeten Mitglieder der Theokratie werden sich dann, nach der Geburt des Messias, durch Bekehrung mit den wahren vereinigen. Der Messias erscheine hier als derjenige, welcher dadurch, dass er Alles unter sich als dem Haupte vereinige, jede Zwietracht und Entfremdung unter den Gliedern des Bundesvolkes aufhebe, ein Gedanke, der in den messianischen Schilderungen beständig wiederkehre und den Hos. 1, 11 und Jes. 11 durch die Verkündigung der Aufhebung der Feindschaft zwischen Juda und Israel ausdrücke. (שׁוּב mit עַל dessen, zu dem man zurückkehrt, Prov. 26, 11. Koh. 1, 5, mit עַל dessen, zu dem man sich bekehrt 2 Chr. 30, 9). Diese Erklärung ist aber nicht aus dem obigen Grunde allein, sondern auch noch aus anderen unstatthaft oder doch wenigstens bedenklich. Abgesehen davon, dass es aus dem *der Rest seiner Brüder* keineswegs deutlich ist, dass *die Söhne Israels* die wahren Israeliten sind (vgl. Ps. 24, 6. 73, 1), indem *die Söhne Israels* auch die Israeliten vom Zehnstämmereich und *der Rest seiner Brüder* demnach die Judäer sein können, so ist *sich zu Menschen bekehren* eine ganz ungewöhnliche Redensart (Mal. 3, 24 ist nicht ganz analog)

König (kraft der ihm innewohnenden göttlichen Stärke und Hoheit) über die ganze Erde als ein grosser, hochberühmter Fürst, so dass kein

und ist der ganze Gedanke ohne rechte Analogie, denn weder Hos. 1, 11 (2, 2) noch Jes. 11, 11 erscheinen unbekehrte Israeliten, die sich zu den wahren bekehren, sondern die erstere St. redet von Rückkehr des bekehrten Gesammtisrael, Juda's und Israels, nach Canaan und die zweite von der Aufhebung der Feindschaft zwischen den beiden gleichzeitig bekehrten und zurückgeführten Theilen Israels, Juda's und Ephraims, als Wirkung ihrer Bekehrung. Gerade die beiden angeführten Stellen, die erstere besonders, führen auf eine andere Erklärung. Nach *Ew.* u. A. sollen *die Söhne Israels* die wenigen im heiligen Lande zurückgebliebenen und *der Rest seiner Brüder* die im Exile lebenden Israeliten sein und die Worte von der Rückkehr der letzteren zu den ersteren nach Canaan handeln. Aber Micha weiss Nichts von einem Zurückbleiben einiger Israeliten in der Heimath, sondern nach ihm soll ganz Israel in das Exil geführt werden (s. bes. 2, 12 f. und vgl. ob. S. 185 f.). Zum Wenigsten tritt es bei ihm sonst nirgends hervor, dass einige Israeliten zurückbleiben sollen, kommt ihm der Gedanke, dass einige nicht mit fortgeführt werden würden, gar nicht in den Sinn. Ferner kann aber auch das blosse *die Söhne Israels* nicht die im Lande zurückgebliebenen Israeliten bezeichnen. Hätte Micha in den Schlussworten des V.'s von in Canaan zurückgebliebenen Israeliten reden wollen, so hätte er zu dem בני ישראל nothwendig noch Etwas hinzufügen müssen, woraus dies erhellte; das blosse יתר אחיו machte, dass in ב׳ י׳ nur die wenigen in Canaan zurückgebliebenen Israeliten gemeint seien, keineswegs deutlich. Nach *Hitzig* sind *die Söhne Israels* die Judäer als die, welche allein noch einen Kern, ein Volk bilden, und *der Rest seiner Brüder* die Israeliten vom Zehnstämmereich und reden die Worte von der Wiedervereinigung dieser mit jenen. Aber auch diese Erklärung ist nicht stichhaltig. Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass die Prophetie wohl von einem Zurückkehren der zehn Stämme zu Gott und zum davidischen Hause (Hos. 3, 5 vgl. 1 Kg. 12, 19. 2 Chr. 10, 19) und von einer dereinstigen Wiedervereinigung Juda's und Israels mit einander (Ez. 37, 11 ff.), nicht aber von einer Rückkehr des letzteren zu dem ersteren weiss — die Wiedervereinigung Israels mit Juda konnte insofern als eine Rückkehr jenes zu diesem aufgefasst werden, als jene, von dem Hause David abgefallen, gewissermaassen auch von dem ihm treugebliebenen Juda abgefallen war —, so sagt Micha nirgends, dass die Judäer im Exile allein noch einen Kern, ein Volk bilden würden und konnte er dies auch nicht sagen. Beide Theile Israels befinden sich in ihm vielmehr in gleichem Zustande. Wollte man annehmen, Micha nenne die Judäer als die dem göttlich-legitimen davidischen Hause treugebliebenen Israeliten und als den Theil Israels, der das göttlich-legitime davidische Königshaus, den Tempel, das levitische Priester-

Volk es in seinem Wohnen irgend zu stören vermag (V. 3 *b*). Dieser messianische König Israels ist der Friede selber, der leibhaftige Friede

thum und den wahren Gottesdienst in seiner Mitte hatte, *die Söhne Israels*, d. h. die Israeliten κ. ἐ., so liesse sich dies zwar hören, aber dunkel und missverständlich bliebe die Rede doch immer. Gerade die würden der von den Söhnen Israels unterschiedene Rest der Brüder des Messias genannt, die sonst vorzugsweise die Söhne Israels und Israel heissen und den letzteren Namen auch bei unserem Propheten führen (s. 1, 13 und dazu Beitrr. S. 256—8 und vgl. *Jakob* in 1, 5) und gerade die würden dagegen die Söhne Israels genannt, die sonst von den Söhnen Israels im engeren Sinne durch den Namen Söhne Juda's unterschieden werden. Noch mehr liesse sich die Erklärung hören: *und der Rest seiner Brüder*, seine übrigen Brüder (die Israeliten von den zehn Stämmen) *werden zurückkehren* (nach Canaan) *zugleich mit den Söhnen Israels* (den Judäern, den Israeliten κ. ἐ.), denn bei ihr würde das oben geäusserte Bedenken wegfallen. Allein die eben besprochene Dunkelheit und Missverständlichkeit bleibt auch hier. Die richtige Erklärung ist ohne Zweifel die schon von *Abendana* aufgestellte und in der neuesten Zeit von *Hofmann* gegebene: *und der Rest* (die Ueberbleibsel) *seiner Brüder* (seiner Brüder im engeren Sinne, seiner Stammesbrüder, der Judäer) werden zurückkehren (nach Canaan aus der Gefangenschaft) zugleich mit den Söhnen Israels (den Söhnen Israels im engeren Sinn, den Israeliten von den zehn Stämme), der Rest Juda's sowohl als Israels, der Rest ganz Israels wird zurückkehren. יתר, wie z. B. Zeph. 2, 9. Sach. 14, 2, in der Bedeutung *das Ueberbleibsel, das Uebriggelassene* im Gegensatze zum Untergegangenen = שארית 1, 12. 4, 7. 5, 6. 7; אחיו von des Messias israelitischen Brüdern im engeren Sinne, von seinen Stammesgenossen, den Judäern (vgl. 2 S. 19, 13, wo David die Judäer im Gegensatze zu den übrigen Israeliten seine Brüder, sein Bein und sein Fleisch nennt, und s. auch 2 S. 19, 43); ישׁובון von Rückkehr nach Canaan, wie Jes. 35, 10. 51, 11. Jer. 31, 8. 44, 28; עַל in der Bedeutung *zugleich mit*, eigentlich *zu, hinzu zu*, wie Gen. 32, 12. Ex. 35, 22. Hos. 10, 14. Jer. 3, 18 u. o.; בני ישׂראל endlich *die Israeliten von den Zehnstämmen*, wie z. B. Jer. 3, 21 (vgl. ישׂראל in 1, 13 und יעקב in 1, 5). Die Judäer als die Brüder des Messias zu bezeichnen, lag um so näher, als so eben in V. 1 von dem Hervorgehen des Messias aus dem jüdischen Bethlehem Ephrata (in dem B. E., das zu klein ist, um unter den Tausenden Juda's zu sein) und in V. 2 *a* von seiner Geburt von der Bethlehem und also dem Stamme Juda angehörigen Gebärerinn die Rede gewesen war. V. 1 und 2 *a* führten unwillkührlich auf das *und der Rest seiner Brüder* statt eines *und der Rest der Söhne Juda's*. Es versteht sich, dass *die Söhne Israels* der Rest derselben ist. Dass dies der Fall, ist durch das יתר vor אחיו schon angedeutet; es gehört dasselbe dem Sinne nach auch zu ב' י' und brauchte nicht wie-

ıd so ein Quell und Geber des Friedens für sein Volk (V. 4 *a*).
'enn es sich die Weltmacht in seiner Zeit beikommen lässt, wie

derholt zu werden. Das einzige Anstössige bei dieser Erklärung möchte sein, dass die Israeliten bei ihr als die Haupterlösten erscheinen, indem die Judäer nur zu ihnen hinzu, zugleich mit ihnen zurückkehren, während man der Bedeutung beider Theile zufolge und der besonderen Stellung nach, die der Stamm Juda zum Messias hatte, umgekehrt Rückkehr der Israeliten von den zehn Stämmen zu den Judäern hinzu, zugleich mit den Judäern erwarten sollte, und zwar um so mehr, als Micha die besondere Stellung der Judäer zum Messias in der Stelle selbst durch ihre Bezeichnung als Brüder des Messias geltend macht. Allein dieser Anstoss verschwindet, wenn man bedenkt, wie der Prophet auf das ע׳ ב׳ י׳ kam. Es war natürlich, dass er zuerst von der Rückkehr der Judäer, als derer, die, als im engeren Sinne Brüder des Messias, den nächsten Anspruch auf Erlösung durch ihn aus der Verbannung hatten, redete; nachdem er dies aber gethan hatte, konnte er, wenn er nun, dass auch die Israeliten von den zehn Stämmen, von ihm aus ihr erlöst, zurückkehren würden, sagen wollte, kaum anders sich ausdrücken, als wie er im Hem. gethan hat. Hem. *b* ist zu erklären: „Der Rest seiner Brüder wird zurückkehren, aber so zurückkehren, dass er zu den Söhnen Israels hinzu, zugleich mit ihnen zurückkehrt, d. h. dass er nicht ohne sie zurückkehrt, dass diese zugleich mit ihm zurückkehren". Darauf, dass das Gericht die Israeliten von den zehn Stämmen zuerst betroffen (1, 9 vgl. mit 6. 7), nimmt er in demselben wohl kaum Rücksicht, denn das Gericht über beide Theile Israels war doch wesentlich ein gleichzeitiges gewesen. Man könnte auch יתר in der Bedeutung *der übrige Theil* auffassen und אחיו von den Israeliten im Allgemeinen verstehen wollen, aber אחיו bezeichnet, durch V. 1 und 2 *a* hervorgerufen, augenscheinlich die Brüder des Messias im engeren Sinne, seine Stammesbrüder, und, gerade die dem Messias näher stehenden Judäer als den Rest der Israeliten zu bezeichnen und so die ihm ferner stehenden Israeliten vor ihnen hervorzuheben, wäre unpassend gewesen. Die Stelle spricht denselben Gedanken aus, wie Hos. 2, 2 und Jer. 3, 18, welche letztere St. mit ihr auch der Form nach sehr ähnlich ist. Die Wiedervereinigung der seit Rehabeam getrennten beiden Theile Israels und die Bekehrung ganz Israels im Exil liegt in dem in ihr Verkündeten als dessen Voraussetzung eingeschlossen. Sollen Juda und Israel zusammen zurückkehren, so müssen sie sich zuvor vereinigt haben, und soll Gesammtisrael nach Canaan zurückkehren, so muss es vorher im Exile zum Herrn zurückgekehrt sein (vgl. Deut. 30). Micha hatte schon in 2, 12 f. von der Rückkehr Gesammtisraels gesprochen (s. ob. S. 124), an dieser St. jedoch mehr darauf Gewicht legt, dass alle Israeliten ohne Ausnahme zurückgeführt werden würden (s. ob. a. a. O.), als darauf, dass beide Theile Israels würden zurückkehren; hier hebt er nun

30

früher in das Land Israels einzufallen, so wird Israel eine Fülle von Hirten und Fürsten, Pflegern und Leitern, gegen dasselbe aufstellen

diesen letzteren Gedanken hervor, auf ihn ohne Zweifel so geführt, dass ihm zunächst die Verkündigung der Geburt des Messias aus dem jüdischen Bethlehem auf die Erlösung der Judäer als seiner Stammesbrüder, von der zu reden, ihm auch deshalb am Nächsten lag, weil er von C. 3 an fast (s. 4, 6. 7?) ausschliesslich und von 4, 9 an ausschliesslich nur von ihnen gesprochen hatte, und dann, da der Messias doch ganz Israel erlösen sollte (vgl. das *Herrscher über Israel* in V. 1), diese wiederum auf die Erlösung auch der Israeliten von den zehn Stämmen brachte. Auch darin unterscheidet sich 5, 2 *b* von 2, 12 f., sowie auch von 4, 6 f., dass die Vermehrung und Sammlung der Zerstreuten in ihr nicht, wie in diesen, ausgesprochen wird. Der Prophet thut an uns. St. nur des Schlusspunkts alles Dessen, was der Herr für Israel im Exile thut, Erwähnung. Dies setzte ausser der Bekehrung Juda's und Israels und ihrer Wiedervereinigung noch ihre Sammlung voraus, da die Verbannung mit Zerstreuung verknüpft ist. — Von V. 2 an spricht der Prophet von den segensreichen Folgen, den heilvollen und herrlichen Wirkungen, welche die Geburt des Messias, von dem das ganze Heil Israels ausgeht, der das Fundament des ganzen Heils des Volkes Gottes ist, für dasselbe haben würde. Ihre erste Wirkung ist eine negative, die Aufhebung der Gefangenschaft Gesammtisraels, seine Rückkehr nach Canaan. Sie ist der Natur der Sache nach die erste. Erst muss Israel aus der Gefangenschaft erlöst werden, ehe es in seinem Lande, vom Messias geweidet, ruhig und friedlich wohnen kann (V. 3—5). In 2, 12 f. war der Prophet nur bis zu der Erlösung aus der Gefangenschaft gegangen, theils weil er vorher nur von der Wegführung in sie gesprochen, theils weil er noch nicht die Geburt des Messias, den Quell des ganzen Heils, verkündet hatte. Doch hatte er daselbst schon auf ihn, als auf den, der Israel zurückführen würde, leise hingedeutet (s. ob. S. 125), seine Geburt und sein Auftreten voraussetzend. In 4, 1—4 hatte er um des Gegensatzes willen, in dem die Verheissung in dieser Stelle sich zur Drohung in 3, 12 bewegen sollte, stark vorgegriffen, indem die Weissagung in diesen VV. die Geburt und das Walten des Messias voraussetzt. In 4, 6. 7 war er zu 2, 12 f. zurückgekehrt, nach der durch den Gegensatz zu 3, 12 hervorgerufenen Weissagung in 4, 1—4 mit dem Moment des Heils beginnend, welches der Zeit nach das erste sein musste und das dem hauptsächlichsten und am Meisten besprochenen (s. 1, 6—2, 10) Momente der Strafverkündigung entgegengesetzt war (vgl. ob. S. 146). Doch hatte er daselbst (4, 7 *b*) zugleich von der ewigen, Unverletzlichkeit des Bundesvolkes mit sich führenden Herrschaft des Herrn über Israel auf Zion gesprochen, sie dem in 3, 12 vgln. mit 11 für die nächste Zukunft verkündeten Weggange desselben von dort und der durch ihn bewirkten Dahingabe Jerusalems und Israels

innen, durch die, deren Vermittelung sie nicht nur (unter Gerichten) is dem heiligen Lande selbst gescheucht (V. 4 *b*), sondern auch, in-

an die Weltmacht entgegensetzend. Die Herrschaft des Herrn über Israel auf Zion war das Ziel der Sammlung, Aufhör der Verminderung, Vermehrung (und Rückführung) des Bundesvolkes und das zweite, positive Moment zu dem ersten, negativen gewesen. Die Verkündigung der Herrschaft des Herrn über Israel hatte ihn dann in 4, 8 auf die Verheissung der Wiederkehr der davidischen Herrschaft über Israel zum Zion, als der Herrschaft, in welcher der Herr über Israel herrschen würde, geführt (vgl. ob. S. 149), und so war er der Verkündigung der Erscheinung Dessen, in welches Herrschaft wiederum die davidische Herrschaft zum Zion zurückkehren würde, des Trägers dieser Herrschaft, des davidischen Herrschers, des Messias, unmittelbar nahe gekommen. Der nächste Schritt in der Heilsverkündigung musste ihn zur Verkündigung seiner Erscheinung führen und führte ihn auch wirklich dazu (5, 1). Doch ehe er ihn that, hatte er Zion noch nachdrücklich eingeschärft, dass es, bevor alle ihm bisher gegebenen Verheissungen sich erfüllten, in die Hand des Weltreichs müsse dahingegeben werden, dass es erst das Widerspiel von dem ihm Verheissenen (Bedrängniss, Einnahme, Misshandlung seiner Richter und seines Königs, Verlust seines davidischen Königthums und Wegführung nach der Kapitale des Weltreichs) werde erfahren müssen, ehe sich dieses erfüllen würde, und das um seiner Unheiligkeit willen. Dann erst hatte er die Erscheinung, die Geburt des Mittlers alles Heils, des Messias, verkündet und in dieser concretesten Heilsverkündigung des Buchs die Spitze der Verheissungen in 4, 1—14 (zunächst und unmittelbar die der Verheissungen in 4, 7 *b* und 8) und den Höhe-, Mittel- und Angelpunkt des verheissenden Theiles des Buches, C. 4 und 5, dessen Mitte er auch äusserlich bildet, und des ganzen Buches überhaupt erreicht. An diese schliesst sich nun naturgemäss die Verkündigung des Heils durch ihn an, und diese beginnt wieder naturgemäss mit der Verkündigung der Erlösung aus der Gefangenschaft durch ihn, dem negativen, ersten Momente des Heils, welches der hauptsächlichsten und darum am breitesten verkündeten Strafe entgegengesetzt ist. Nachdem Alles in 4, 1—5, 1 auf den Messias, die Geburt desselben sich zubewegt und in ihm, ihrer Verkündigung sich zugespitzt, wird nun passend von ihren Früchten und den Früchten seines Herrschens für Israel und zunächst wiederum passend von der Erlösung desselben aus der Gefangenschaft als ihrer ersten Frucht und als der Frucht derselben, welche zu der am öftersten und ausführlichsten gedrohten Hauptstrafe im Gegensatz steht, gesprochen. Es geschieht Dies aber nun in einer solchen Form, dass während auf der einen Seite ausgesprochen wird, dass die Aufhebung der Dahingabe Israels die alsbaldige Folge der Geburt des Messias sein werde (darum, weil — dereinst, in der Zeit der Verheissung — der grosse, göttliche Herrscher Israels aus Bethlehem hervor-

dem die Hirten, d. h. Pfleger, Israels zu Hirten, d. h. Verwüstern des weltmachtlichen Gebietes werden, innerhalb ihrer eigenen Gränzen gezüchtigt werden wird (V. 5 *a*). So wird Er, der Messias dann Israel von der in sein Land einbrechenden Weltmacht retten, denn Israels zahlreiche Hirten und Fürsten sind ihm untergeben, sind nur seine, des Oberhirten und Oberkönigs, Unterhirten und Unterkönige, und haben, wie ihr Amt und ihre Würde, so die ganze Kraft, mit der sie streiten und siegen, allein von ihm (V. 5 *b*)[119].

gehen wird, wird der Herr Israel nur bis zu dem Zeitpunkte, wo er geboren ist und nicht länger dahingeben, mit seiner Geburt wird die Dahingabe Israels aufhören, ihre Aufhebung eintreten), auf der anderen die ganze Strophe in 4, 9—14 compendiarisch recapitulirt wird: weil der Messias in dem kleinen Bethlehem geboren werden soll, wird der Herr Israel nicht eher erlösen, als bis er geboren ist, es bis dahin preisgeben, denn die Geburt des Messias in Bethlehem setzt Herabgesunkensein der davidischen Familie und also Verlust des davidischen Königthums von Seiten Israels und die mit diesem Verluste zusammenhängenden Calamitäten des Bundesvolkes voraus. Erst muss das davidische Haus von der Höhe herabsinken, auf der es seit David steht, aus seinem jerusalemischen, davidischen Stadium in sein bethlehemitisches, vordavidisches zurückkehren und somit Israel die schwersten Unfälle erleiden, ehe Israels Heil kommt. Wie denn auch 5, 2 *a* deutlich auf 4, 9 f. und 4, 14 zurückweist. [5, 2 *a* ist doppelsinnig; während der Ausdruck in ihm selbst und der Gedanke in 5, 1 *a* (s. ob. S. 225) den einen Sinn (nicht vorher, erst dann) fordert, fordert 5, 2 *b* den anderen (nicht nachher, nicht länger); עד bezeichnet aufs Schärfste die Gränzlinie, den Punkt, der die Zeit der Dahingabe von der der Erlösung und umgekehrt die der Erlösung von der der Dahingabe scheidet, vor und nach welchem die Erlösung nicht eintritt; das עד in 5, 2 *a* gleicht einigermaassen dem עד in ובאת עד בבל וגו' in 4, 10: nicht auf irgend einem Punkte des Weges dahin wirst du errettet, aber dort wirst du auch errettet].

119) In V. 2 wird die Aufhebung der Dahingabe Israels, seine Rückkehr nach Canaan von der Geburt des Messias und also von ihm abhängig gemacht: seine Geburt, er, der Geborne, bringt Israel die Aufhör jener und den Eintritt dieser; daran schliesst sich die Rede von seinem Thun für das zurückgekehrte Israel in V. 3: *und er steht und weidet.* רעה steht absolut; dadurch tritt der Begriff des *Weidens* scharf hervor. *Er — weidet* sie, die Zurückgekehrten. Erst nach der Rückkehr (nachdem die zerstreute Heerde gesammelt und zurückgeführt ist) kann das Weiden beginnen (vgl. Jer. 23, 3 mit 4. Ez. 34, 11—13 *a* mit 13 *b* ff.) und וישבו setzt die Rückkehr derer, die geweidet werden, voraus. Das Weiden bezeichnet einmal die Herrschaft des Messias,

seine Regierung über Israel, und zweitens dieselbe als eine milde, segensreiche, bei der Israel gedeiht. Er ist des Volkes Hirt, nicht sein Tyrann; Tyrannen weiden, wenn sie auch als Herrscher, als solche, die eigentlich weiden sollten, Hirten heissen (Jer. 23, 1. Ez. 34, 2. 7. 9 f.), im Grunde nicht (Ez. 34, 2. 3. 5. 8), sind wesentlich Nichthirten. Das Weiden bezeichnet in der Schrift durchweg das Regieren und wird also von Fürsten gebraucht; s. z. B. Jer. 2, 8. 23, 1 f. vgln. mit C. 22; vgl. auch das Homerische ποιμὴν λαῶν Il. 2, 243. 254 u. o. Von den israelitischen Herrschern aus dem Stamme Davids konnte es um so eher gebraucht werden, als dieser ihr Stammvater ursprünglich ein Hirt gewesen und von dem Weiden der Schaafe zum Herrschen über Israel berufen worden war (s. ob. S. 151 und vgl. noch 2 S. 5, 2). David, der anfängliche Schaafhirt und nachherige Hirt Israels, steht dem Propheten auch bei רעה vor der Seele; der Messias erscheint ihm in V. 3 als der zweite David (vgl. Ez. 34, 23 f.); ist er doch auch, wenn er auch nicht wie David ursprünglich Hirt gewesen ist (davon sagt der Prophet in 5, 1 Nichts), wie er aus dem Hirtenflecken Bethlehem hervorgegangen (5, 1). Den Inhalt des emphatischen רעה entwickelt Ezechiel in Ez. 34, 13—16, den des Nichtweidens Derselbe in Ez. 34, 2—4 vgl. 16, 6. 7. Jer. 22, 13—17. Micha liebt es, Israel als Heerde und seine Könige, den Messias und Gott selbst als Hirten anzuschauen (s. 2, 12 f. 4, 6. 7. 8. 5, 1. 3. 7, 14), was mit seiner Geburt und seinem Aufwachsen in der (namentlich seit Usia; s. 2 Chr. 26, 10) heerdenreichen Niederung zusammenzuhängen scheint. Das עמד bezeichnet die Art und Weise des Weidens: er weidet stehend. Doch trennen die Accente ועמד von den folgenden Worten und verbinden ורעה und בעוז eng mit einander (vgl. Jes. 61, 5). Dadurch tritt das עמד scharf hervor und wird, das folgende רעה schon in sich schliessend (er steht als Hirte), fast selbstständig. Das S t e h e n bezeichnet nicht die Festigkeit der Herrschaft des Messias oder ihre Dauer und Beständigkeit, sondern seine Hirtensorgfalt, seine wache, unermüdliche, treue Hirtensorge. Der Hirt s t e h t beim Weiden, um die Heerde besser überschauen und sehen zu können, ob etwa ein wildes Thier sich ihr gefahrdrohend nahe, irgend einem Schaafe Etwas fehle, das eine dem anderen Weide und Trank nehme und es bedränge (Ez. 34, 16 ff.). Vgl. Jes. 61, 5. Zu gleichem Zwecke steht auch der Messias beim Weiden Israels. Das Stehen ist unbequem und ermüdet; dessen ungeachtet steht der Messias. Er nimmt aus Liebe zur Heerde alle mit dem Weiden verbundenen Beschwerden auf sich. Wie hier das S t e h e n, so drückt Mal. 3, 3 in anderem Zusammenhange das S i t z e n die Sorgfalt des Messias aus. Dass der Messias Israel weidet, hat einerseits in seiner Liebe, nach der er des Volkes Bestes, sein Gedeihen sucht, andererseits, insofern das Schützen der Heerde zum Weiden derselben gehört, ein Stück und ein Hauptstück derselben ist, in seiner Macht seinen Grund. Darin, dass der Messias Israel weidet und stehend weidet zeigt sich, dass er es weiden w i l l, darin, dass er sie in der Kraft

des Herrn u. s. w. weidet, zeigt sich, dass er sie weiden **kann**. Das Letztere wird im V. noch schärfer hervorgehoben als das Erstere, weil in 5, 2 ff., ja in dem ganzen Buche Micha der Gegensatz der (um seiner Sünden willen nothwendigen) Dahingabe Israels an die Weltmacht in der vormessianischen Zeit und der (auf seine Bekehrung folgenden) Erlösung desselben und Beschützung des erlösten gegen die Weltmacht in der messianischen Zeit am Stärksten hervortritt, der Hauptgegensatz in ihm ist. Das בעוז וגו' gehört zum Subjecte, nicht zum Prädicate in ורעה: in der Kraft des Herrn seiend weidet er. ב bezeichnet die Kraft als eine ihn umgebende, ihn bekleidende; vgl. Ps. 93, 1. Jes. 51, 9. עוז ה' die Kraft **des Herrn**, dieselbe Kraft, die der Herr hat (dem die Kraft gehört; s. Ps. 62, 12 und vgl. Hiob 12, 16. 1 Chr. 16, 27; Ps. 24, 8); der Messias ist von der ganzen Fülle der göttlichen Kraft umgeben, mit ihr ausgerüstet, sie wohnt in ihm. Gewöhnlichen Königen ist der Herr Kraft (Ps. 28, 7. 140, 8) oder giebt er Kraft (1 S. 2, 10) — vgl. Ps. 84, 6. Jes. 45, 24, wo es von Menschen heisst, dass sie in Gott Kraft haben — der Messias ist mit der Kraft des Herrn bekleidet. Es wird von ihm als Israels Könige hier ganz Dasselbe ausgesagt, was vom Herrn als König der Erde in Ps. 93, 1 prædicirt wird (Ps. 93 ist ein prophetischer, messianischer; das Herrschen des Herrn in V. 1 ist ein zukünftiges in dem des mit seiner Hoheit und Kraft bekleideten Messias), nur dass die Kraft des Messias nicht seine eigene, sondern die des Herrn ist. In der Kraft **des Herrn** ist er, weil er Mensch ist, in der ganzen Kraft des Herrn **kann** er als Mensch sein, sie kann er in sich fassen, weil er zugleich Gott ist; wäre er dies nicht, er wäre unfähig mit göttlicher Macht bekleidet zu sein; V. 3 setzt V. 1 b voraus. Parallel, wiewohl nicht ganz (s. ob. S. 222 f.) mit בעוז ה' ist das אל גבור in Jes. 9, 5. גאון ה' *die Hoheit, Majestät des Herrn* noch Jes. 24, 14 und Am. 8, 6., wo *Jakobs* גאון nach 6, 8 vgl. 4, 2 kaum etwas Anderes sein kann als Jakobs majestätischer Gott (vgl. Verbindungen wie נצח ישראל, קדוש ישראל, אביר י'); vgl. auch noch Jes. 2, 19. 21. In Ps. 93, 1 vgl. Jes. 26, 10 steht dafür גאות ה'. Der **Name** des Herrn ist der Herr, wie er sich offenbart hat und erkannt wird. Die Hoheit des Herrn wird eine Hoheit des **Namens** des Herrn genannt, weil sie sich dem Menschen in seiner Selbstoffenbarung kundgiebt und durch sie von ihm erkannt wird; vgl. Jes. 24, 14. 26, 10. Ps. 93, 1, wo überall die Hoheit des Herrn die ist, welche er in seinen Thaten offenbart. Der Herr wird **sein** Gott genannt, weil er in der allerinnigsten, intimsten Verbindung mit ihm steht: ihm ist der Herr mehr als allen anderen **sein** Gott und gegen ihn erweist sich der Herr mehr als gegen alle andere als **sein** Gott; vgl. Stellen wie 1 S. 12, 19. 2 S. 14, 17. 18, 28. 1 Kg. 18, 10. Jes. 7, 13. 37, 4. Der Herr ist des Messias **Gott**, insofern der Messias Mensch ist und der Prophet ihn hier als (auf Grund seiner göttlichen Natur) mit göttlicher Kraft und Hoheit begabten Menschen anschaut; vgl. Joh. 20, 17 und bes. Eph. 1, 17. *Und sie sitzen, wohnen* in Folge solches

Weidens. Er **steht**, sie **sitzen**. Jenes bewirkt Dieses. Das blosse ישב ohne Angabe der Art und des Ortes des Sitzens, Wohnens steht sehr emphatisch, indem der Begriff des Sitzens, Wohnens durch den Mangel an aller näheren Bestimmung aufs Schärfste hervorgehoben wird. Ihr Sitzen ist ein rechtes, wahres, eins, was vollkommen verdient, ein Sitzen zu heissen, während ihr früheres kein solches war; jetzt wohnen sie nämlich vollkommen sicher in völlig ungestörter Ruhe im Lande, während sie früher oft durch feindliche Angriffe in ihrem Wohnen darin gestört worden waren, ihr Wohnen darin ein durch solche Angriffe oft gestörtes und ihnen verkümmertes gewesen war; jetzt wohnen sie auch für immer und ewig darin, während sie früher nur auf kurze Zeit darin gewohnt hatten (s. Jes. 63, 18). Die Verheissung in Lev. 26, 5. 6: *und ihr wohnet sicher in eurem Lande; und ich gebe Friede im Lande und ihr lieget und Niemand schrecket* u. s. w., auf welche unsere St., wie die vielen ihr ähnlichen prophetischen Stellen (s. Hos. 2, 20. Jes. 14, 30. 32, 18. Jer. 23, 8. Ez. 28, 25. 26. 34, 25. 28. 37, 25. 38, 8. Sach. 14, 10. 11), zurückgehen, erfüllt sich da vollkommen. Vorbild für die messianische Zeit in Beziehung auf das sichere, ungestörte Wohnen war die davidisch-salomonische. Von der davidischen heisst es 2 S. 7, 10: *Und ich schaffte meinem Volke Israel Raum und ich pflanzte es und es **wohnt unter sich (an seiner Stelle)** und es zittert nicht mehr und die Söhne des Frevels* (die umwohnenden feindlichen Völker) *unterdrücken es nicht mehr, wie früher* (in der Richterzeit s. V. 11); und von der salomonischen wird 1 Kg. 5, 5 gesagt: *Und Juda und Israel wohnten sicher ein jeder unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum von Dan bis Berseba alle Tage Salomo's* (vgl. 1 Kg. 4, 20). Wie sich Davids Zeit zu der der Richter verhielt, so wird sich die messianische zu der von Salomo's Tode an bis zu des Messias Geburt und besonders zu der Zeit von Micha (dem Auftreten der Assyrier) an bis zur Erscheinung des Messias, der Zeit der Dahingabe Israels an das Weltreich verhalten (vgl. mit dem יתנם in V. 2 die Stellen Richt. 2, 14. 3, 8. 4, 2. 6, 1. 10, 7. 13, 1). Was der Prophet hier in וישבו von dem Israel der messianischen Zeit sagt, hat er 4, 4 von allen Völkern in dieser Zeit gesagt (vgl. ob. S. 143). Mit Recht hat וישבו Sakefgadol und führt dieser Accent hier Pausalaussprache mit sich; Beides entspricht ganz dem nachdrücklichen, emphatischen Gebrauche von ישב. Der Schlusssatz des V.'s motivirt das וישבו. Dass Israel sitzt, wohnt, ist einmal dadurch bewirkt, dass der Messias, steht und es weidet, angethan mit göttlicher Kraft und Majestät; denn seine liebende Fürsorge duldet es nicht, dass Jemand es in seinem Sitzen, Wohnen stört, und bei seiner Allmacht und Majestät wagt es Niemand, es darin zu stören. Andererseits ist dasselbe aber auch dadurch bewirkt, dass der Messias bis zu den Enden der Erde gross ist. Spürt ein Volk Lust zu einem Angriffe auf Israel, so wagt es denselben so leicht nicht, aus Furcht vor dem Namen und Ansehen des Messias; und wenn dasselbe ihn gleichwohl wagt, so muss

er an der Allmacht des Hirten Israels scheitern. Dass der Messias mit der ganzen Fülle der göttlichen Allmacht und Majestät ausgerüstet Israel weidet, bewirkt, dass er bis zu den Ende der Erde gross ist. Nach *Hitzig* soll 'כִּי־עַ die verherrlichende Schilderung des Messias in Hem. *a* rechtfertigen; allein es begründet augenscheinlich das unmittelbar Vorhergehende. *Ewald* bezieht יִגְדַּל auf Jehova; mit Unrecht, da der Messias in Hem. *a* und V. 4 *a* (vgl. auch V. 5 *b*) Subjekt ist. יִגְדַּל er wird gross sein, d. h. sein Name und sein Ansehn (Mal. 1, 5. 11. 14) werden gross sein, was eine geistige Domination mit sich führt; von einer unmittelbaren, eigentlichen, von der Ps. 2, 8. 72, 8. Sach. 9, 10 die Rede ist, wird hier nicht gesprochen. *Bis zu den Enden der Erde;* sein Name wird also unvergleichlich grösser sein als der Davids (2 S. 7, 9) und Usia's (2 Chr. 26, 8. 15); er wird dem Namen Jehova's gleich sein (Mal. 1, 11. 14). Vgl. übrigens Luc. 1, 32: οὗτος ἔσται μέγας. עַתָּה jetzt, wo er steht u. s. w.; früher, anfangs war er niedrig und gering, ungekannt und unangesehen (5, 1). Wie des ersten Davids, so zerfällt auch des zweiten, des Messias Leben in zwei Hälften, eine, wo er in Niedrigkeit und Dunkelheit lebt, und eine, wo sein Name überall herrlich ist. — V. 4 *a* nicht: *und jetzt, dann wird Friede sein.* Das einfache זֶה, זֶה schlechthin, heisst nie *jetzt* oder *dann*, sondern hat nur in Verbindung mit עַתָּה den Sinn *nun eben* oder *soeben* 1 Kg. 17, 24. 2 Kg. 5, 2 und in Verbindung mit Zahlen für Jahre oder Tage den Sinn *schon* (*s. Ew.* § 183 *a*); Esth. 2, 13 steht בָּזֶה und ist dies nicht *tunc*, sondern *sic, hoc modo* (vgl. Esth. 4, 16.) oder *ea lege* und Gen. 35, 17 ist zu übersetzen: *denn auch dieser ist dir ein Sohn.* Auch würde Micha, der עַתָּה so liebt (*s.* 4, 9. 10. 11. 13. 5, 3. 7, 4) hier gewiss dieses Wort gesetzt haben, hätte er den Sinn *jetzt* ausdrücken wollen. Ebenso wenig ist V. 4 *a* zu erklären: *und dies wird Friede sein: wann der Assyrier kommt* u. s. w., d. h. dadurch wird in der messianischen Zeit Friede herbeigeführt, dass, wann der Feind kommt u. s. w. (*Ew.*). Vielmehr sind die Worte einfach zu erklären: und dieser (der Messias) wird Friede (Friedensbringer) sein; vgl. Eph. 2, 14 οὗτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, eine Stelle, die wahrscheinlich auf unsere zurückgeht, und Jud. 6, 14: *und Gideon erbaute dort dem Herrn einen Altar und nannte ihn: der Herr (ist) Friede.* זֶה der, dieser, von dem so eben die Rede gewesen, dessen Herrlichkeit so eben geschildert worden ist (זֶה geht auf V. 3 zurück). Vgl. οὗτος in Luc. 1, 32. *Dieser,* kein Anderer als Er und darum Keiner vor Ihm. Er allein und darum Er erst verschafft Israel den Frieden; bis zu Ihm wird es in die Gewalt des kriegssüchtigen, die Völker in seiner Herrsch- und Habsucht wie wilde Thiere jagenden (Gen. 10, 8 ff. Jer. 16, 16. Thr. 4, 19. Hab. 1, 14 ff.) Weltreichs und in die seiner (Israels) unruhigen, ihm immerdar feindseligen Nachbarn, den Helfershelfern des Weltreichs (Ez. 28, 24. 26. Jer. 12, 14 vgl. 2 Kg. 24, 2. 2 Chr. 28, 5 ff. 17 f.) dahingegeben und von Beiden unablässig mit Unfrieden geplagt werden. So geplagt, wird es lange

schmerzlich auf Frieden warten, oft, in Vielem und in Vielen ihn zu erblicken glauben, sich aber immer getäuscht finden. Der Messias endlich wird wirklich sein Friede sein, in ihm wird es ihn endlich wirklich finden, ihn erblickend wird es ein fröhliches εὑρήκαμεν ausrufen können. (זה der geschilderte, er allein, er endlich.) Dass der Messias **Israel** Frieden und dass er ihm **äusseren** Frieden, Frieden vor dem Weltreiche (und vor seinen bösen Nachbarn) verschafft, erhellt aus Hem. *b* und V. 5. Der Messias wird geradezu **Friede** genannt, weil einzig und allein in ihm Israels Friede beruht, er sein einziger Grund ist. Er ist in dieser Hinsicht ein zweiter David und ein zweiter Salomo (2 S. 7, 10. 11. 1 Kg. 5, 5), ja er ist in ihr mehr als der Letztere, sein Vorbild in ihr κ. ἐ. (der Prophet dachte wohl in V. 4 *a* an Salomo), wie schon sein Name verglichen mit dem Namen desselben andeutet (*der Friedliche, Friede*). Dass זה sich auf den Messias bezieht, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil dieser in V. 3 fast durchweg und wesentlich (V. 3 *bα* ist von V. 3 *a* und *bβ* umgeben), in V. 2 im Grunde (der Sinn von V. 2 ist ja: **seine** Geburt wird Israels Dahingabe ein Ende machen und dessen Rückkehr bewirken) und in V. 1 ganz und gar, d. h. also in V. 1—3 wesentlich überall (nur hier mehr, dort weniger direkt) Subjekt und Gegenstand der Rede ist. Man muss nach V. 1—3, nach Allem in der Strophe Vorangehenden, erwarten, dass auch in V. 4 *a* vom Messias die Rede sein werde. Die ganze Strophe in V. 1—5 handelt vom **Messias**. Noch viel wahrscheinlicher wird, dass der Messias in V. 4 *a* Subjekt ist, dadurch, dass er in V. 5 *b* vgln. mit V. 4 *a* 5 *b* als der eigentliche Urheber der Errettung Israels von dem Angriffe der Weltmacht in der messianischen Zeit erscheint. Die vielen israelitischen Fürsten, welche die Assyrier von Israels Gränzen abwehren und den Krieg in das assyrische Gebiet selbst tragen (V. 4 *b* 5 *a*), sind, wie V. 5 *b* zeigt, nur seine Unterfeldherrn und führen nur als solche seine Befehle aus. Die Klugheit und Kraft dazu erhalten sie von ihm, ihrem Oberfeldherrn und Kriegsherrn; er ist die Seele der Abwehr und so Israels eigentlicher Retter. Indem nun aber der Angriff Assurs auf Israel in der messianischen Zeit, der vorzüglichste Angriff und **der** Angriff auf Israel in jener Zeit ist (s. u. S. 238), so rettet der Messias Israel, es von ihm rettend, überhaupt, und ist er so sein Friede. Es ist augenscheinlich, dass V. 5 *b* auf V. 4 *a* sich zurückbezieht; V. 4 *b*—5 ist die Ausführung, die nähere Entwickelung des Thema's in V. 4 *a*; erst in V. 5 *b* ist diese Ausführung vollendet und in ihrem Schlussgliede kehrt sie zum Thema zurück. Der Messias hätte im Schlussgliede der Ausführung, in V. 5 *b* kaum plötzlich als Subjekt wiedererscheinen können, wäre er es nicht im Thema in V. 4 *a* gewesen. Dazu kommt nun noch, dass der mit Micha überhaupt und namentlich in den messianischen Verheissungen so erstaunlich verwandte Jesaja in 9, 5 den Messias שר שלום nennt; vgl. noch Sach. 9, 10. — V. 4 *b*—5 zeigt nun, wie der Messias (für Israel) Friede ist: dadurch, dass er (es) von Assur, dieses durch seine zahlreichen Unterfeld-

herrn abwehrend und in seinem eigenen Gebiete bekriegend, errettet. Weil in der nächsten Zukunft die Weltmacht Assur Israel angreifen soll, lässt der Prophet es auch in der messianischen Zeit von ihr angegriffen werden. Ob das assyrische Weltreich da noch existiren werde, oder ob dann ein anderes es werde abgelöst haben, darüber reflectirt er nicht; diese Frage tritt nicht in sein Bewusstsein. In Assur kommt ihm überhaupt nicht sowohl das assyrische Weltreich als das Weltreich in Betracht. Von dem Angriffe dieses auf das Israel der messianischen Zeit redet er, weil Israel von jetzt an, in der nächsten Zukunft ganz vorzüglich, wesentlich allein von ihm angegriffen werden und ihm unterliegen soll, und weil überhaupt die starke Weltmacht von ihrem Auftreten an Israels Hauptfeind, sein wesentlichster Feind, gegen den die anderen schwächeren zurücktreten, kaum in Betracht kommen, ja der sie alle gewissermaassen mit einschliesst, unter den sie alle in gewissem Sinne mit eingehen, sein muss. Errettet der Messias Israel von ihm, wenn er in Israels Land einfällt, so wird er es gewiss auch von seinen übrigen schwächeren Feinden erretten, wenn sie es sich ja etwa beikommen lassen sollten, einen Einfall in dasselbe zu machen, und, von jenem es errettend, errettet er es von diesen mit. Assurs Angriff kommt zugleich beispielsweise als der vorzüglichste Angriff und als der Angriff in Betracht. Der Messias, ein Friedensfürst, kein aus Herrschsucht kriegssüchtiger Welteroberer, wie die Könige des Weltreichs, führt keinen Angriffskrieg, sondern nur Vertheidigungskriege, denn auch, dass der Krieg nach Assyrien getragen wird, gehört mit zur Vertheidigung; es ist nur ihre Vollendung. Assur wird nur auf seinen Angriff hin in seinem eigenen Lande angegriffen, und es soll ihm dadurch, das dies geschieht, die Lust und Macht genommen werden, seinen Angriff zu wiederholen. Daher heisst es auch in V. 5 *b*: *und er errettet von Assur.* אשור steht im Nom. absol. voran als der Gegenstand, von dem geredet-werden soll. *Wenn er kommen wird* in gleicher Weise, wie er in der nächsten Zukunft kommen wird. *In unser Land;* der Prophet spricht zu Israeliten als Glied des Volkes; vgl. 4, 14. בארצנו hier und בגבולנו dort stehen einander gegenüber. Mit דרך ב vgl. Deut. 11, 24. Jos. 1, 3: *Jeglicher Ort, den eure Fusssohle* betreten wird. *Unsere Palläste* vgl. Jer. 30, 18 und Am. 2, 5. Jer. 9, 20. 17, 27. 2 Chr. 36, 19. In V. 5 *b* steht dafür *unsere Gränzen. Sieben Hirten und acht Menschenfürsten*, d. h. sieben Hirten und darüber, sieben Hirten und noch mehr (vgl. Am. 1, 3. Hiob 5, 19 und bes. Koh. 11, 2.), d. h. viele, zahlreiche Hirten (vgl. Deut. 28, 25. Jes. 4, 1). Das *sieben* führte das *acht* mit sich. רעים *Unterhirten*, dem Könige untergeordnete Fürsten; der Oberhirt, ἀρχιποιμήν, der König ist der Messias (V. 3). Das Wort ist zugleich mit Rücksicht auf die Darstellung des Messias als Hirt in V. 3 und mit Rücksicht auf den Gebrauch des רעו in V. 5 gewählt. נסיך einer, den ein übergeordneter König, Fürst zu seinem untergeordneten Fürsten eingesetzt hat, ein *Vasall*, eigentlich ein *Gegossener*, (vgl. נסיך *Gussbild* Dan. 11, 8), *Gebildeter* (vgl. Jemandes Cre

atur, Geschöpf), dann *Fürst* überhaupt (so Ez. 32, 30 u. hier), nicht der *Gesalbte*, da weder Ps. 2, 6 das Kal נָסַךְ *salben*, nach Prov. 8, 23 das Piel נִסַּךְ *gesalbt werden*, sondern jenes *bilden* und dieses *gebildet werden* (vgl. mit Prov. 8, 23 V. 22. 24. 25) heisst (s. *Gusset*, Lex. s. v., *Hengstenberg*, z. Ps. 2, 6, *Keil* z. Jos. 13, 21). Da נסיך immer nur von heidnischen Fürsten vorkommt, so könnten נסיכי אדם hier solche Fürsten sein, wie sie die Menschen, d. h. die übrigen Menschen ausser Israel, die Völker, die Heiden (s. Jer. 32, 20) zu haben pflegen und der Sinn sein: wir setzen ihnen eine Fülle von solchen Fürsten, wie sie haben, entgegen. Aber ein Gegensatz zwischen Israel und den übrigen Menschen = Völkern, Heiden ist doch zu wenig sichtbar in der Stelle, als dass sich אדם ganz wohl in der angegebenen Bedeutung auffassen liesse. Man sollte, wäre der Sinn der angeführte, גוים oder עמים erwarten (s. Ps. 47, 10). Besser erklärt man daher נסיכי אדם durch Fürsten, wie Menschen (überhaupt, Israel eingeschlossen) sie zu haben pflegen, indem man einen Gegensatz annimmt zwischen solchen Fürsten und dem Messias, als einem unter Menschen ganz ungewöhnlichen Fürsten, einem Fürsten wie er unter ihnen sonst nicht vorkommt. Natürlich, dass man bei Menschen vorzüglich an die Völker denken muss, weil diese bei weitem die Mehrzahl der Menschen ausmachen und נסיכים sonst bloss von ihren Fürsten vorkommt. Nach Anderen (*Rosenmüller, Maurer*) ist נ׳ א׳ *principes hominibus vulgaribus praepositi, principes populi*. Man könnte auch אדם von *Kriegsmannschaft, Leuten* verstehen (vgl. Jes. 22, 6) und נ׳ א׳ mit *Fürsten über Leute, Anführer von Truppen, Kriegsfürsten* übersetzen, oder es auch durch *menschliche Fürsten, Fürsten, die* (gewöhnliche) *Menschen sind*, d. h. gewöhnliche Fürsten erklären wollen. Gegen alle diese Auffassungen und für die so eben gebilligte spricht aber, dass das Wort, zu dem נסיכים in Stat. constr. tritt, sonst stets Diejenigen (das Volk) bezeichnet, welche die נסיכים haben, denen sie angehören, gegen die zweite noch, dass אדם nur in so bestimmtem Zusammenhange, wie der in Jes. 22, 6 ist, *Leute, Kriegsmannschaft* heisst und gegen die dritte noch, dass nur Eigenschaften ausdrückende Abstracta in Statusconstructusverbindungen adjectivisch stehen. *Ewald* übersetzt: *gesalbte Leute* (Gesalbte von Menschen); s. dgg. ob. S. 223. Es fragt sich übrigens, ob M. gemeint, dass Israel in der messianischen Zeit eine Fülle von eigentlichen „*Hirten und Menschenfürsten*" haben und gegen den angreifenden Assyrier aufstellen werde, oder ob der Sinn der Schlussglieder des V.'s der sei: es werde dann in dem Messias eine solche haben und gegen seine Feinde aufstellen, der Messias werde ihm da statt einer Fülle von Fürsten sein, ihm dieselben Dienste thun, wie diese (vgl. Stt. wie Ruth 4, 15. 1 S. 1, 8). Für die letztere Ansicht, welche die *Hengstenbergs* und *Umbreits* ist, liesse sich anführen, dass der Messias in V. 5 *b* als der Erretter von Assur erscheint und überhaupt das eigentliche Subjekt in V. 1—5 ist (s. ob. S. 237). Wir ziehen aber die erstere Ansicht vor. Sie liegt den Worten nach näher, es

ist ganz in der Ordnung, dass der Messias, Israels eigentlicher Hirt und Fürst, sein Oberhirt und König, eine Fülle von Hirten und Fürsten unter sich hat (vgl. Jes. 32, 1 und 28, 6; ferner auch Ps. 45, 17), und dass in V. 5 *b* die Rettung dem Messias zugeschrieben wird, lässt sich unschwer erklären (s. ob. S. 237). — V. 5. Für Israel Hirten in dem Sinne von für sein Bestes sorgenden Leitern und Pflegern, werden die vielen israelitischen Fürsten der messianischen Zeit, von Israel gegen die angreifenden Assyrier als Feldherrn aufgestellt, für diese Hirten in dem Sinne von Anführern sein, die mit ihren Truppen, durch sie ihr Land veröden. Israel stellt gegen Assur seine vielen Hirten auf und diese werden auch an Assur zu Hirten, aber in ganz anderem Sinne als sie es an Israel sind. I. weiden sie mit dem H i r t e n s t a b e, das Land A.'s mit dem S c h w e r t e (vgl. Ps. 2, 9. Ap. 2, 27). ורעו durch ihre Kriegsschaaren. Die Kriegsschaaren werden mit einer Heerde verglichen, weil sie, wie diese Alles abfrisst, so Alles verheeren; vgl. Jer. 6, 3. Dass die israelitischen Feldherrn das Land Assur mit dem Schwerte und das Land Nimrods an seinen Pforten weiden, setzt voraus, dass sie Assur, nachdem er eben erst Israels Gränzen, Gebiet betreten von ihnen zurückgeschlagen, aus ihm vertrieben. Aber damit begnügen sie sich nicht, sie tragen den Krieg in des Angreifers eigenes Land, um durch dessen Verwüstung ihm die Lust zu nehmen, wiederzukommen. Ganz das Widerspiel von dem, was einst (in der Zeit der Weltreiche) geschah, geschieht jetzt. Damals drang die Weltmacht bis in das Herz des israelitischen Landes, Alles verwüstend, und zerstörte selbst die Hauptstädte desselben (1, 6. 7. 3, 12); jetzt hat es kaum die Gränzen Israels betreten (vgl. mit 4 *b* die Schlussworte von V. 5), so vertreiben es Israels Feldherrn von ihnen, jagen es vor sich her bis in sein eigenes Land und thun an diesem Aehnliches als was Assur früher an Israels Land gethan. Parallel mit unserer Stelle ist Jes. 28, 6: (An jenen Tage wird der Herr der Heerschaaren sein) *zur Kraft denen, die den Krieg zum Thore zurücktreiben.* ארץ נמרוד ist nicht Babylonien als assyrische Provinz, sondern Assyrien selbst; s. Gen. 10, 11 und ob. S. 172 f. בפתחיה an seinen Gränzen (Nah. 3, 13), wo die Assyrier zur Abwehr zusammenströmen (2 Kg. 3, 21) und wo die das Land deckenden Festungen sind, um die vorzüglich der Krieg sich dreht; nicht (*Raschi, Rosenmüller, Maurer*) in den Thoren der Städte desselben (Jes. 3, 26. 13, 2), da der Ausdruck unmittelbar auf die Gränzen des Landes selbst führt (Jes. 3, 26 und 13, 2 ist von Pforten von Städten die Rede), man ferner nicht i n den Thoren der Städte Krieg führt, ferner auch das Weiden nicht sowohl auf Zerstörung von Städten als vielmehr auf Verheerung des platten Landes und der Felder in dér Nähe der Städte (s. Jer. 6, 3) geht und endlich in V. 4 *b* 5 ein Gegensatz zwischen Israels und *Assurs* Gränzen beabsichtigt scheint: von Israels Gränzen (V. 5 *b*) wird der *Krieg* auf die Assurs getragen. Indem das israelitische Heer auf dem *Gränzgebiete* Assurs ist, ist es auch in dessen Lande und kann es dieses *verwüsten (gg.*

fsurer). Dem חרב entspricht das בפתחיה nur äusserlich, der Form nach. ie Erklärung *mit ihren gezogenen Schwertern* (Ps. 55, 22), die ihren Ursprung er unberechtigten Voraussetzung verdankt, der Parallelismus in V. 5 *a* müsse in streng inhaltlicher sein, bedarf keiner Widerlegung. Die Schlussworte der usführung kehren mit einer kleinen vielleicht durch das Schlusswort von 5 *a* erbeigeführten Veränderung zu den Anfangsworten desselben zurück, wo-urch die Rede sich schön abrundet. — Dass in der messianischen Zeit noch indliche Angriffe auf Israel vorkommen und dass es mit den Waffen die ngreifer abwehrt und in ihrem eigenen Lande glücklich bekriegt, das scheint i Widerspruch damit zu stehen, dass in dieser Zeit in Folge der Bekehrung er Völker zum Herrn (4, 1 f.) aller Krieg unter denselben aufhören (4, 3) nd dass Israel in derselben ohne alle Hilfsmittel der Vertheidigung sein soll i, 9 f.). Wie kann Israel noch von irgend einem Volke angegriffen werden, enn Alle bei ihm das geholt, von ihm das bekommen haben, was Friede gar unter ihnen selbst herbeigeführt hat? und wie kann es gegen die An-eifer mit den Waffen streiten, wenn es derselben beraubt ist? — Den schein-tren Widerspruch zwischen 5, 4 f. und 5, 9 f. könnte man durch die An-ahme lösen wollen, dass die letztere Stelle nicht sowohl von der Vernich-ung von Rossen, Wagen und Festungen an und für sich, als vielmehr von rer Vernichtung als Gegenständen des Vertrauens, dass sie von der Vernich-ung des Vertrauens auf sie rede. Das Israel der messianischen Zeit hat war Rosse u. s. w., aber es hat sie als hätte es sie nicht, indem es ihnen ine selbstständige von Gott unabhängige Macht zuschreibt, sie nicht vergöt-rt, nicht an sie glaubt, sondern sie nur als ihm von Gott geschenkte Mittel ır Vertheidigung ansieht, den Sieg ganz davon, dass Gott sie segnet, ab-ängig macht, und, mit ihnen kämpfend, gleichsam mit Gott kämpft. Sie nd ihm nicht ausser Gott, neben Gott oder statt Gottes, sondern in Gott. nd den Einwand gegen diese Annahme, dass 5, 11—13 von Vernichtung r daselbst genannten Gegenstände (Zaubereien, Wolkendeuter, Schnitzbil-er, Götzensäulen, Götzenhaine) selbst rede, könnte man durch Hinweisung uf den Unterschied zwischen den in 5, 9 f. und den in 5, 11—13 genannten egenständen beseitigen wollen. Die an der ersteren Stelle genannten Ge-enstände, könnte man sagen, sind an und für sich gut oder doch indifferent nd nur ihr Missbrauch ist vom Uebel, die an der zweiten angeführten da-egen sind an und für sich böse, weil sündiges Wesen oder Menschen der ünde oder Erzeugnisse der Sünde. Man könnte zwar gegen diese Beseitigung eltend machen, dass doch eigentlich auch Kriegsrosse (solche, Rosse als riegsrosse sind mit den Rossen in 5, 9 gemeint), Kriegswagen und Festungen rodukte der Sünde, des Unglaubens, des Mangels an Vertrauen auf die gött-che Hilfe seien; allein warum sollen sie nicht rein als von Gott dargebotene nd gewollte Mittel der Vertheidigung und als solche so gebraucht werden önnen, dass man sein Vertrauen wesentlich auf den Segen setzt, von dem

send, allmälich zu Stande kommen. Sie sollten einen Anfang, einen langen Fortgang und eine Vollendung haben. War aber Dies der Fall, so war in der langen Zeit der Nochnichtvollendung der Erfüllung sowohl Feindschaft der jedesmal noch nicht bekehrten Völker untereinander, als Feindschaft derselben gegen Israel und die jedesmal schon bekehrten Völker möglich, ja beiderlei Feindschaften sogar nothwendig, die erstere insofern Unfriede der Menschen mit Gott nothwendig Unfrieden derselben untereinander zur Folge hat, die letztern, weil die Entwickelung des Reiches Gottes nothwendig Alles, was sich ihm nicht anschliessen wollte, zum Gegensatze, zur Feindschaft gegen dasselbe treiben musste, und zwar zu desto stärkerer, entschiedenerer und offenbarerer, jemehr das Reich Gottes sich entwickelte und hervortrat und je näher es seiner Vollendung kam. Mit der Nothwendigkeit der Feindschaft der jedesmal noch unbekehrten Völker gegen die jedesmal bekehrten und gegen Israel in der langen Zeit der Entwickelung der Erfüllung von 4, 1—4 war aber auch die Nöthigkeit des göttlichen, näher des messianischen Schutzes für das Bundesvolk und die bekehrten Heidenvölker gegeben. 2. Aber selbst in der Zeit der vollkommenen Erfüllung der Weissagung in 4, 1—4 ist der feindliche Gegensatz gegen das Reich Gottes, Israel und die bekehrte Völkerwelt, nicht als erloschen zu denken. Nach 4, 1—4 sollen sich in ihr zwar alle Völker ohne Ausnahme (s. ob. S. 143) zum Herrn bekehren (d. h. theils schon bekehrt haben, theils, und zwar dem grössten oder doch einem sehr grossen Theile nach bekehren), aber davon, dass Dies dann auch alle Individuen aller Völker thun würden, ist daselbst mit keiner Sylbe die Rede. Vielmehr ist bei der menschlichen Freiheit, dass es nicht alle thun würden, möglich, bei der Tiefe des menschlichen Verderbens, dass sehr viele es nicht thun würden, von vornherein sehr wahrscheinlich, ja fasst gewiss. Und nicht bloss Nichtbekehrung, sondern auch Wiederabfall Vieler ist bei ihnen möglich und von vornherein zu erwarten. Ja gerade die vollendete Entwickelung des Reiches Gottes muss auch die Feindschaft aller sich von ihm Ausschliessenden gegen dasselbe vollenden und den universalsten und energischsten Angriff auf seinen Mittelpunkt, Zion, hervorrufen. Von diesem Angriffe redet 4, 11—13, während die Stelle 5, 4 f. von den mehreren (vielen) Angriffen in der ganzen Entwickelungszeit der Völkerbekehrung und des Völkerfriedens und in der Zeit der Vollendung beider redet (5, 4 f. schliesst also 4, 11—13 mit ein), und zwar so redet, dass sie dieselben als gewiss eintretend voraussetzt. (כִּי in 5, 4. 5 spricht von dem Kommen Assurs nach dem heiligen Lande nicht etwa als von einem nur möglichen oder zweifelhaften; כִּי וגו׳ ist vielmehr dem Sinne des Propheten nach = *wenn*, was gewiss geschehen wird, u. s. w.; V. 4 *b*—5 spricht aus, was geschehen werde in jedem Falle, wo, so oft als Assur in Israels Land einfallen würde). Insofern zahllose Individuen das Reich Gottes in seiner Entwickelungs- und Vollendungszeit befeinden, lässt Micha in 5, 4 f. die Angriffe auf Israel von der Weltmacht

ausgehen (diese Individuen bilden zusammen, in ihrer Vereinigung die Weltmacht); insofern zahlreiche Individuen aus vielen Völkern in der Zeit der Vollendung des Reiches Gottes den letzten grossen Angriff auf Zion, seinen Mittelpunkt, machen, lässt er diesen von zahlreichen Völkern ausgehen. Beide Theile stellt er als viele Völker dar, weil beide Theile aus zahlreichen Individuen vieler Völker bestehen. Jedes Volk spaltet sich gleichsam in zwei Völker, das eine zum Reiche Gottes gehörig, das andere ihm feindlich und einen Theil des Weltreichs bildend (jedes Volk schliesst gleichsam einen Jakob und einen Esau in sich). Ein Volk heissen die zu dem Reiche Gottes und zum Weltreiche gehörigen Individuen jedes Volks wegen ihrer Zahlreichheit und weil sie einem Volke angehören. In welchem Sinne Micha in 5, 4 f. Assur als die Israel in der messianischen Zeit feindliche Weltmacht nennt, haben wir schon ob. S. 238 gesagt; in Jes. 19, 23—25 sind Assur und Aegypten als die beiden grössten in der jesajanischen Zeit sowohl dem Reiche Gottes in Israel als untereinander feindlichen Völker die Repräsentanten der in dieser Zeit jenem feindlichen und in sich in tausend Fehden zerrissenen Völkerwelt, insofern und inwieweit sie sich später zum Herrn bekehrt und, zu Israel hinzugethan, mit ihm vereint das Reich Gottes bildet. Auch das weltherrschende Volk selbst zerfällt in der messianischen Zeit in zwei Völker, eins für und eins wider das Reich Gottes. Das Assur in Jes. 19, 23—25 ist jenes, das Assur in Mich. 5, 4 f. dieses. Was den siegreichen Kampf des wiederhergestellten heiligen Zion mit den zum letzten, entscheidenden Sturme wider dasselbe versammelten grossen Völkermassen in 4, 13 anbetrifft, so kann über sein Wesen nach dem, was ob. S. 241 ff. über den Character des siegreichen Streites bemerkt worden ist, den in der Zeit der Heilserfüllung der Messias und besonders die unter ihm stehenden israelitischen Hirten und Fürsten gegen die in Israels Land eingebrochene Weltmacht führen würden, kein Zweifel obwalten. Er kann keiner mit physischer Kraft und fleischlichen Waffen (auf einen solchen führt auch 4, 13 nicht nothwendig), sondern nur einer mit geistlicher und mit den Waffen des Geistes, mit Glauben und Gebet, sein, ein solcher, wie Israel ihn zu Josaphats Zeit führte, als eine Menge Völker wider dasselbe heranzogen, um es wider aus dem Lande zu vertreiben, das der Herr ihm gegeben hatte. Damals hielt ganz Juda (auf seines Königs Befehl) einen Fasttag (2 Chr. 20, 3), versammelte es sich nach dem Tempel, um den Herrn zu suchen (ebds. V. 4), stand es mit Weibern, Söhnen und Kindern daselbst (betend) vor des Herrn Angesicht (ebds. V. 13), fiel es, als der Levit Jehasiel von den Söhnen Asaphs, vom Geiste des Herrn ergriffen, ihm verheissen hatte, dass der Herr unmittelbar die Feinde vernichten und ihm Rettung bringen würde, mit seinem Könige in demüthigem Glauben an die gnädig gegebene Verheissung anbetend nieder (ebds. V.) und zog es den Tag darauf in starkem und festem Glauben an sie dem zahllosen Feinde entgegen (ebds. V. 20). Ist ja doch auch der Angriff der vereinigten Völker unter

Josaphat das treffendste, das eigentliche Vorbild für den letzten grossen Angriff der feindlichen Völkerwelt auf das wiederhergestellte Zion, und hat ja der Prophet, der zuerst von diesem letzteren Angriffe weissagte, Joel, wie schon der Name des Thals, in dem die Völker gerichtet werden sollen: *Josaphat der Herr richtet*, zeigt, unzweifelhaft jenen ersteren als Vorbild desselben vor Augen gehabt, wie denn auch Ez. 38, 21 offenbar auf 2 Chr. 20, 22 f. zurückgeht. So lassen sich auch trefflich die beiden verschiedenen Darstellungen von der grossen Begebenheit der Endzeit, die, welche Ezechiel giebt, und die, welche wir bei Micha und Sacharja antreffen, mit einander vereinigen. Bei dem erstgenannten Propheten vernichtet nämlich der Herr unmittelbar in wunderbarer Weise die angreifenden Völker (s. Ez. 38, 18—22), bei den beiden letzteren thut er dies durch Israel (s. Mich. 4, 13. Sach. 12, 6. 8). Joel, der erste Prophet, der von der Begebenheit weissagt, vereinigt beide Darstellungen (vgl. Joel 4, 11 mit 16), in die sich also die drei späteren Propheten getheilt haben. [Die Meinung, dass Joel 4, 11 *deine Helden* die feindlichen Krieger sind, bedarf kaum einer Widerlegung. Sie scheitert an dem *deine*, da Stellen, wie Joel 2, 11. 25. Jes. 13, 2 nicht zu vergleichen sind, indem die Krieger daselbst im Dienste des Herrn gegen die Objecte seiner Strafgerichte stehen. Auch stehen V. 11 *a* und *b* offenbar im Gegensatz zu einander. Dazu kommt endlich noch, dass sich V. 11 *b* augenscheinlich auf Jud. 5, 13 zurückbezieht. Diese Rückbeziehung entscheidet auch gegen die ohnedies etwas befremdliche Ansicht, dass die Helden des Herrn die himmlischen Heerschaaren, die Engel seien (vgl. Ps. 103, 20 und 2 Kg. 6, 17). Man könnte diese Ansicht zwar durch die Annahme einer Rückbeziehung von V. 11 *b* auf Jud. 5, 20 stützen wollen, aber die Rückbeziehung des Hemistichs auf Jud. 5, 13 ist doch klar, während dies keinesweges von einer auf Jud. 5, 20 gilt. Dafür, dass Joel 4, 16 von einem unmittelbaren Gerichte des Herrn über die Völker redet, ist der Umstand, dass Ez. 38, 19 f. augenscheinlich auf die angeführte Stelle zurückgeht]. In schöner Weise ergänzen M. 4, 13 und M. 5, 4 f. einander. Dort ist es die ganze Gemeinde des Herrn (ihre Hirten und Fürsten eingeschlossen), die durch ihr Gebet und ihren Glauben den Sieg erringen; hier, wo von dem Regimente des Messias die Rede ist, sind es Israels Hirten und Fürsten, sein Oberhirt und König und die ihm untergebenen Pfleger und Leiter des Volks, die ihn erkämpfen. — V. 4 f. sind übrigens eine weitere näher bestimmende Entwickelung dessen, was in dem רעה וגו׳ und dem seine Wirkung ausdrückenden ישבו in V. 3 schon liegt (s. ob. S. 233 f. 235). Dass der Messias Israel Frieden vor allen seinen Feinden (der Weltmacht) verschafft, es, so oft diese es angreifen (angreift), von ihnen (ihr) rettet, indem er sie aus dem heiligen Lande treibt und in ihrem eigenen Gebiete züchtigt, wird in V. 4 f. noch besonders hervorgehoben und ex professo behandelt, weil es etwas so überaus Wichtiges, Bedeutendes ist.

Vom Messias, von dem messianischen Könige, seiner Person ıd seinem Regimente, geht nun der Prophet zu seinem Volke, dem ıessianischen Israel, über. Dieses — alle die Glieder des gegenwärgen Israel, welche die Gerichtszeit überleben werden, und ihre zahlosen Sprösslinge — wird, wie der Thau und Regen ihr Dasein (auf Irden), ihr Herabgesendetwerden auf sie nicht von Menschen, sonlern von Gott erwarten, so, sich zu diesem in ein vollkommenes Ibhängigkeitsverhältniss stellend, sein ganzes Dasein und Leben, Alles, vas zu ihnen gehört, allein von ihm und nicht von Menschen, uf die das gegenwärtige Israel jetzt nur zu oft und zu sehr vertraut, rwarten (V. 6). Und eben weil es seine Hoffnung ganz allein auf en Herrn setzen und von ihm Alles erwarten wird, wird es, indem ieser, der allmächtige Gott, mit seiner ganzen Kraft ihm beistehen rird — wie könnte er auch einem Volke nicht seine Kraft leihen, das ch ganz auf ihn verlässt? — alle seine vielen menschlichen Feinde esiegen und vernichten. Wie ein Löwe unter den Thieren des Wals und unter Schaafheerden, so wird es unter den vielen ihm feindhen Völkern dastehen; wie dieser Schaafe, so wird es sie — wenn m ihnen angegriffen — mit unwiderstehlicher Kraft anfallen und rnichten (V. 7). Der Prophet schliesst damit, Israel zu wünschen, as er ihm so eben verheissen. Es möge die Oberhand gewinnen ber alle, die es befeinden, und diese mögen untergehen (V. 8)[120].

In der ganzen nächsten Zukunft soll ja Israel unablässig Unfrieden haben und den Angriffen der Weltmacht unterliegen.

20) Von dem messianischen Herrscher, Könige geht der Prophet nun zum messianischen Volke über, zu dem er schon in den beiden unmittelbar vorhergehenden Versen als dessen Glied gesprochen hatte, einmal in ihnen sogar auch schon von einer Thätigkeit desselben redend (וַהֲקֵמֹנוּ V. 4 *b*), was jedoch nicht im Entferntesten bewirkt, dass der Messias daselbst nicht wesentlich allein Subjekt ist. Und er geht zum messianischen Volke, zum messianischen Israel über, um von nun an bis zum Schlusse der Verheissungen (V. 14) bloss von ihm zu reden — jedoch in verschiedener Weise: in V. 6—8 so, dass Israel daselbst das Subjekt, in V. 9 ff. so, dass es daselbst Objekt der göttlichen Thätigkeit ist. Der Uebergang von der Person des messianischen Herrschers (5, 1) zu seinem Herrschen, Walten (5, 2—5) und von Diesem zu dem beherrschten messianischen Volke ist ein ganz naturgemässer, einer, wie er sich erwarten liess. — Um angeben zu können, was von dem mes-

Wie aber kommt dieses Ausrotten zu Stande? wie wird Israel unter den ihm feindlichen Völkern zu einem mit unwiderstehlicher

sianischen Volke in V. 6—8 ausgesagt wird, muss man vornehmlich den wahren Sinn des so mannichfach und so sehr verschieden erklärten V. 6 zu ermitteln suchen. Es kommt dabei vor Allem auf die Lösung der Frage an: was ist das tert. comp. bei der Vergleichung Israels mit dem Thau und Regen? worin besteht die Aehnlichkeit jenes mit diesen? — Dem Versuche, diese Frage zu beantworten, müssen wir jedoch noch die Erörterung der anderen, untergeordneten Frage voranschicken, worauf אשר in V. 6 *b* zurückgehe, auf טל und רביבים oder auf עשב. Für die Rückbeziehung auf das Letztere sind die Vulg.: *quæ non exspectat virum, Rosenmüller* u. A. Sie ist indessen sicher zu verwerfen. Schon an und für sich ist es das Natürlichste, dass אשר auf das Hauptwort in dem Theile von Hem. *a* zurückgeht, der von dem redet, womit Israel verglichen wird, dass es sich auf das, womit Israel verglichen wird, zurückbezieht; und zwar um so mehr, als dieses doppelt, mit zwei parallelen Ausdrücken (טל und רביבים), bezeichnet wird, während עשב nur zu einer zu dem zweiten dieser Ausdrücke hinzugefügten unwesentlichen Nebenbestimmung (עלי עשב) gehört. Wie soll sich eine so bedeutende Aussage, wie die in Hem. *b*, an einen so nebensächlichen Zusatz wie עלי עשב ist, gehängt haben? Wider die Beziehung des Relativums auf das ihm unmittelbar vorangehende Wort spricht ferner auch der Umstand, dass in dem mit V. 6 so ähnlichen V. 7 das Hem. *b* eröffnende Relativum auf den Gegenstand zurückgeht, mit dem Israel in Hem. *a* verglichen wird (אריה und כפיר). Endlich ist der Gedanke, der, wenn Hem. *b* auf עשב ginge, in demselben liegen müsste, dass die Völker für welche Israel wie Thau und Regen seien werde, nicht auf Menschen (sondern auf Gott) harren, ein nicht recht passender und unklarer. Es ist augenscheinlich, dass Hem. *b* auf das, womit Israel vergleichen wird, sich bezieht und entweder das ganze tertium comparationis zwischen ihm und Israel oder doch einen Theil desselben angiebt. Die dritte Pers. masc. sing. יקוה und ייחל bezieht sich auf das in רביבים liegende מטר zurück. Sie konnte um so leichter stehen, als der Relativsatz ja auch auf טל zurückgeht und als ein Substantiv im Singular (עשב) zwischen רביבים und den Relativsatz getreten war. Wie denn auch das, was wie der Thau und Regen nicht auf Menschen harrt, der Rest Israels, ein Singular ist. — Wenden wir uns nun, nachdem wir es so als unzweifelhaft gewiss gefunden haben, dass das Relativum in V. 6 *b* sich auf den Gegenstand zurückbezieht, mit dem Israels Rest im V. verglichen wird, zu der Frage nach dem tertium comparationis in der Vergleichung beider, so liegt unläugbar die Antwort auf diese Frage am Nächsten: es liegt in dem Inhalte von Hem. *b*, in dem, was in diesem Hem. vom Thau und Regen ausgesagt wird. In Hem. *a* scheinen (bloss oder wesentlich bloss) die verglichenen Gegenstände, in

Kraft angreifenden und vernichtenden Löwen? wie gelangt es zu Dem, was ihn zu einem solchen macht: zu vollkommenem Vertrauen auf den

Hem. *b* der Punkt, in dem sie verglichen werden, angegeben zu werden. Von den Zusätzen zu den Namen der Gegenstände, mit denen Israels Rest verglichen wird, scheint der zweite: *auf Kraut* nur ein malerischer, nur ein solcher zu sein, der sein Dasein dem Streben nach Anschaulichkeit verdankt (der Prophet weist auf den Ort hin, wo man die רביבים gewöhnlich findet, um ihr Bild desto lebendiger vor die Seele zu führen), der erste theils den Thau characterisiren, theils den Vergleichungspunkt zwischen ihm und Israel schon im voraus, anticipirend andeuten zu sollen. Eine solche Andeutung des Vergleichungspunktes gleich nach der Nennung des ersten Gegenstandes, mit dem Israels Rest verglichen wird, ist sehr passend, und dass die beiden Zusätze *„vom Herrn"* und *„auf Kraut"* nur äusserlich parallel sind, hat Nichts zu sagen (s. V. 5 *a* und dazu ob. S. 241). Und der Vergleichungspunkt zwischen Israels Rest und dem Thau und Regen scheint um so mehr in dem Relativsatze in Hem. *b* liegen zu müssen, als auch in V. 7 der (allerdings schon aus dem ersten Hem. dieses V.'s deutliche) Vergleichungspunkt zwischen dem Reste Israels und dem Löwen und jungen Löwen in dem Relativsatze des zweiten Hem.'s desselben angegeben wird. — Der Gedanke, den wir, wenn Hem. *b* das tert. comp. ausspricht, erhalten: Wie Thau und Regen nicht darauf warten, dass Menschen sie ausgiessen, herabfallen lassen, sondern darauf, dass Gott sie herniedersendet, wie sie ihre Erscheinung, ihr Dasein auf Erden nicht von menschlicher, sondern von göttlicher Thätigkeit abhängig machen, so wird auch das Israel der messianischen Zeit alles seinem Heile und Gedeihen Förderliche und sein ganzes fortwährendes Dasein als Volk Gottes selbst vom Herrn und nicht von Menschen erwarten, abhängig machen — dieser Gedanke ist unläugbar ein ganz passender. Dass dem Thau und Regen, statt dass von ihnen ausgesagt wird, ihr Dasein auf Erden sei nicht von Menschen, sondern von Gott abhängig (vgl. Hiob 38, 28), ein Nichtwarten darauf, dass Menschen sie herniedersenden und ein Warten darauf, dass Gott dies thue, zugeschrieben wird, ist dichterisch und geschicht, weil von dem verglichenen Gegenstande ein Warten nicht auf Menschen, sondern auf den Herrn ausgesagt werden kann. Auch dass Israels Warten auf den Herrn ein viel umfassenderes ist als das Warten des Thaus und Regens auf ihn (diese erwarten nur ihr Dasein — ihr Dasein auf Erden, ihre Erscheinung daselbst, ihr Niedersendung dorthin — jenes alles zu seinem Gedeihen Nöthige und sein ganzes Dasein als Volk Gottes selbst vom Herrn), darf gegen den oben angeführten Gedanken nicht geltend gemacht werden. Darin, dass Israel sein (fortwährendes und immer wachsendes) Dasein als Volk Gottes vom Herrn erwartet, dasselbe allein von ihm, seiner Hilfe abhängig macht, concentrirt sich sein Warten auf den Herrn; sein (fortwährendes und immer wachsendes) Dasein

Herrn allein in allen Dingen, zu gänzlichem Abhängigmachen seines ganzen Daseins von ihm? Dadurch, dass zuerst bei ihm selbst ein

als Volk Gottes von ihm erwartend, erwartet es zugleich alles zu seinem Gedeihen und Heile Förderliche, denn eben durch dieses wird sein Dasein als Volk Gottes erhalten und gesteigert. Auch dass das Dasein des Thau's und Regens eins auf Erden, das Israels dagegen eins als Volk Gottes und zwar ein fortwährendes und wachsendes als solches ist, kann keinen Einwand gegen die gegebene Erklärung begründen. Die Art des Daseins der verglichenen Gegenstände gehört nicht mit zum Vergleichungspunkte und ihre Verschiedenheit war mit der der Gegenstände selbst nothwendig gegeben. עלי עשב kann übrigens ausser aus dem ob. angegebenen Gründe auch noch, um auf das Dasein des Thau's und Regens auf Erden hinzudeuten, hinzugefügt sein und מאת ה׳ auf ihr Herabkommen vom Himmel (s. Gen. 19, 24. Jes. 55, 10) zu diesem Dasein hindeuten. Ist dies wirklich der Fall, so correspondiren beide Zusätze, einen Gegensatz zu einander bildend, mit einander. — Was den Zusammenhang anbetrifft, so ist er der dargelegten Auffassung nicht ungünstig. Dass das Erste, was von dem messianischen Volke hervorgehoben wird, das ist, dass es sein ganzes Dasein als Volk Gottes nicht von Menschen, sondern vom Herrn abhängig macht, nichts zu seiner Erhaltung und seinem Wachsthume als Volk Gottes Gehöriges von jenen und alles dagegen von diesem erwartet, dass sein Hoffen und Harren in allen Dingen auf den Herrn steht, wird Jedermann ganz passend finden. Es ist damit ja die Grundstimmung und der Grundzug im Character des messianischen Volks gezeichnet, und von diesen ist da, wo vom messianischen Volke gehandelt werden soll, gewiss treffend zuerst die Rede. Ebenso schliesst sich, hat V. 6 den oben dargelegten Sinn, V. 7 f. sehr passend an ihn an. Macht das messianische Israel sein ganzes Dasein vom Herren abhängig, steht seine ganze Hoffnung in allen Dingen allein auf ihn, so kann es nicht anders als allen seinen Feinden furchtbar sein und sie, wenn von ihnen befeindet, mit gewaltiger Kraft vernichten, denn da muss es den allmächtigen Beistand des Herrn, welcher einem Volke, das seine Sache ganz allein auf ihn stellt, in allen seinen Nöthen helfen, seine ganze Kraft zu seiner Verfügung stellen, ihm dienstbar machen muss, für sich haben. Dass der Gedanke in V. 7 f. gerade nach dem in V. 6 hervorgehoben wird, hat seinen Grund darin, dass der Gegensatz zwischen der Dahingabe Israels an die feindliche Weltmacht in der nächsten Zukunft und seiner Beschützung vor und Rettung von derselben in der messianischen Zeit, der in V. 2—5 und besonders in V. 4 f. herrschte (s. unt. S. 255 f.), immer noch fortgeht. In V. 2—5 und bes. 4 f. traten die israelitischen Fürsten der messianischen Zeit (der Messias selbst und die ihm untergebenen Fürsten) der es in ihr befeindenden Welt gegenüber, in V. 7 f. thut dies das messianische Israel selbst. V. 7 f. sind parallel mit V. 4 f. Und endlich auch V. 9 ff. hängt mit

vom Herrn ausgehendes Ausrotten Statt findet, ein Ausrotten zunächst gerade Dessen, womit sonst Feinde ausgerottet zu werden pflegen,

V. 6, wenn dieser V. den oben angegebenen Sinn hat, in trefflicher Weise zusammen. Sie zeigen, wie es dazu kommt, dass Israel sein ganzes Dasein vom Herrn abhängig macht, seine Sache allein auf ihn stellt. Gott reisst dann das Vertrauen, das es in früheren Zeiten auf menschliche Vertheidigungsmittel und auf seine Abgötter setzte, aus seinem Herzen, so dass auch äusserlich weder jene noch diese mehr unter ihm zu finden sind. Das in V. 9 ff. Ausgesprochene geht dem in V. 6 Ausgesagten voran. Jene St. enthält einen negativen Gedanken, diese einen negativen, der einen positiven in sich einschliesst. Auf den negativen Act Gottes folgt das negative und positive Verhalten Israels; dieses ist eine Frucht jenes. Denselben Gedanken, den Micha, wenn die oben dargelegte Auffassung richtig ist, in V. 6 ausdrückt, spricht Jesaja in Jes. 10, 20 aus, nur dass der Gedanke bei Micha noch allgemeiner und umfassender sein würde als er bei Jesaja ist. Jesaja weist in Jes. 10, 24 bloss auf das frühere Vertrauen Israels auf die assyrische Weltmacht (s. 2 Kg. 16, 7 f. 2 Chr. 28, 16. 21; Jes. 7, 15 ff. 8, 6) zurück, Micha würde in V. 6, läge das tert. comp. daselbst in Hem. *b*, auf Israels früheres Vertrauen auf Menschen und Menschliches überhaupt (V. 9 ff.) hinweisen. — Jedennoch scheinen wir die oben dargelegte Auffassung nicht festhalten zu können, sondern sie verwerfen zu müssen. Es scheint nämlich, als müsse sie an einem doppelten Umstande scheitern. Zuerst: Micha scheint, läge in V. 6 der Gedanke, Israel werde in der messianischen Zeit sein ganzes Dasein nicht von Menschen, sondern vom Herrn abhängig machen, V. 9 ff. vorzugreifen. Erst die Strophe in V. 9—13 scheint von Israels subjektiver Beschaffenheit, von seinem Sinne und Geiste in der messianischen Zeit als von der Bedingung des Heils, das ihm da widerfahren werde, zu reden, die Strophe in V. 6—8 aber nur von diesem Heile selbst. Zweitens: Der mit V. 6 so ähnliche V. 7 scheint zu fordern, dass auch in jenem V. von Israels Verhältniss zu den Völkern in der messianischen Zeit die Rede sei und mithin das tert. comp. auch und vorzüglich in Hem. *a* liege. Das inmitten vieler Völker scheint ziemlich überflüssig zu stehen, wenn der Gedanke des V.'s nur der ist, das messianische Israel wird sein ganzes Vertrauen auf den Herrn setzen. Das erste Bedenken wird beseitigt, wenn wir Hem. *b* übersetzen: *das nicht zu warten braucht auf Menschen* u. s. w. und in V. 6 den Gedanken ausgesprochen finden: Israel werde in der messianischen Zeit seine Existenz, alles zu ihr Nothwendige, nicht von Menschen zu erwarten brauchen, sondern vom Herrn erhalten; er wird es dann reichlich mit allem zu seinem Leben und Gedeihen Nöthigen versehen (vgl. den Gedanken in 2 Petr. 1, 4), so dass es menschlicher Hilfe nie und in keinem Stücke bedarf. Aber, abgesehen davon, dass dieser Gedanke die Unwahrheit einschliesst, der Herr wolle Israel in der Gegenwart

dessen Vorhandensein in ihm aber bald gerade umgekehrt verhindern wird, dass dies mit seinen Feinden geschieht, sowie ferner ein Aus-

nicht alles zu seinem Leben und Gedeihen Nöthige geben, so dass es zu Menschen seine Zuflucht nehmen müsse, und dass יקוה und ייחל doch deutlich auf das subjektive Erwarten hindeuten, so würde dieser Auffassung das zweite Bedenken doch nicht weniger entgegenstehen als der ersten. Mann könnte zwar in dem *„inmitten vieler Völker"* bloss den Gedanken finden wollen: Israel werde im Unterschiede von vielen es umgebenden Völkern nicht auf Menschen, sondern auf den Herrn all sein Vertrauen setzen, Dieses thun, während es die übrigen Völker nicht thun, es werde das Volk sein, das sein Vertrauen allein und ganz und gar auf den Herrn setzt. Dann wären, wie in V. 7, die *vielen Völker* die Völker insofern und insoweit sie sich nicht zum Herrn bekehren, die Theile derselben, die Dies nicht thun (s. o. S. 244 f.). Aber die Analogie von V. 7 scheint doch zu fordern, dass V. 6 von einem Verhältnisse redet, worin Israel zu vielen Völkern selbst steht; wiewohl doch nicht übersehen werden darf, dass V. 6 und 7 in keinem Falle ganz analog sind. In V. 7 bezieht sich der Relativsatz auf das Verhältniss Israels zu den Völkern, in V. 6 auf sein Verhältniss zu Gott (vielleicht eben ein Fingerzeig, dass V. 6 von dem letzteren Verhältnisse desselben redet), in V. 7 *a* ist das tert. comp. zwischen Israel und den Völkern ganz deutlich angegeben, in V. 6 würde es nur ganz deutlich angegeben sein, wenn dem עלי עשב nach כרביבים ein עלי דשא oder etwas dem Aehnliches nach טל entspräche. — Verlassen wir nun die besprochene Auffassung und gehen davon aus, dass das tert. comp. zum Theil schon und zwar ganz vorzüglich in Hem *a* liege, und der V., gleich V. 7, von einem thätigen Verhältnisse Israels zu den Völkern rede — um zu sehen, ob die Erklärungen, die dann uns sich darbieten und dargeboten werden, annehmlich seien und sich halten lassen, oder nicht. Es sind diese Erklärungen aber *zwei*. Die *eine* ist von *Hitzig* aufgestellt worden. *Hitzig* nimmt an, in V. 6 sei, wie in V. 7, von dem Verhältnisse des messianischen Israel zu den Völkern als einem feindlichen die Rede, findet den Vergleichungspunkt zwischen Israel und dem Thau in dem Plötzlichen, Unvermutheten und meint der Gedanke des V.'s sei: die Israeliten der messianischen Zeit würden so plötzlich, wie Thau aufs Gras, über die Heiden herfallen, ohne lange auf sich warten zu lassen. Er vergleicht 2 S. 17, 12 und erklärt, dass diese Stelle für den Sinn der michäanischen entscheide. Nach V. 6 werde der Angriff auf die Heiden unversehens geschehen, nach V. 7 ein unwiderstehlicher, verheerender sein. Eine sehr unglückliche Erklärung. Hätte der V. den Sinn haben sollen, den ihm *Hitzig* giebt, so hätte M. zuvörderst statt des מאת ה׳ wohl ein dem עלי עשב entsprechendes עלי דשא oder etwas dem Aehnliches gesetzt. Erst so wäre recht deutlich geworden, dass er die Heiden als den Gegenstand habe angesehen wissen wollen, auf

otten dessen, was ihm bald ganz vorzüglich noch dazu feindliche Be-
rängung zuziehen wird; dadurch, dass ihm das genommen wird, was

den Israel fallen werde. So, wie die Worte jetzt lauten, geben sie eben nicht sehr klar zu erkennen, dass dies sein Wille gewesen. Ferner liegt in den Worten des Relativsatzes mit Nichten der — in Hem. *a* auch nicht einmal leise und unklar angedeutete — Gedanke des plötzlichen Niederfallens des Thaus auf die Erde (und des plötzlichen Angriffs Israels auf die Völker). Der Begriff *Mensch* tritt in ihm viel zu scharf hervor, als dass sein Gegensatz nicht *Gott* sein sollte. Und es drängt sich, dass לְאִישׁ und לִבְנֵי אָדָם im Gegensatze zu einem לַיהוה steht, um so mehr auf, als in Hem. *a* der Thau schon als Thau *vom Herrn* bezeichnet worden war. Der Gedanke: der nicht erst darauf wartet, herabgesendet, ausgegossen zu werden, sondern ehe noch Jemand daran geht, ja daran denkt, ihn herabzusenden, auszugiessen, schon von selbst herabgefallen ist, der unvermuthet und plötzlich herabfällt, läge nur dann deutlich in Hem. *b*, wenn in ihm der Begriff *Mensch* weniger stark hervorgehoben wäre und statt dessen lieber ein den Begriff *ausgegossen* ausdrückender Infinitiv mit לְ stände. Und das scharfe Hervortreten des Begriffes *Mensch* wäre um so unpassender gewesen, als der Thau überhaupt nicht darauf warten kann, dass Menschen ihn ausgiessen. Die ganze *Hitzig*sche Erklärung erweist sich als in die Worte des Textes, die ihr durchaus widerstreben, hineingetragen. Und auch von aussen empfängt sie nicht die vermeintliche Hilfe. In der für den Sinn unseres V.'s von *Hitzig* für entscheidend erklärten Stelle 2 S. 17, 12 ist nämlich das tert. comp. gar nicht das Plötzliche des Ueberfalls, sondern die Menge, wie schon *Maurer* für wahrscheinlich erklärt und *Thenius* klar erkannt hat. „Der Vergleichungspunkt", sagt richtig der Letztere z. St., „liegt in der *Menge* des Thaus und der Krieger Absalons, durch welche Davids Häuflein gleichsam erdrückt werden soll." Dass in V. 7 von feindlichen Angriffen Israels auf die Völker die Rede ist, beweist nicht, dass dasselbe auch schon in V. 6 der Fall. Vielmehr scheint es, als ob eben weil in V. 7 von solchen gehandelt wird, V. 6 von etwas Anderem rede. Nach *Hitzig* sollen zwar V. 6 und 7 den Angriff Israels auf die Heiden von zwei Seiten darstellen, V. 6 als einen plötzlichen, V. 7 als einen verheerenden und unwiderstehlichen. Aber die Seite oder vielmehr die Seiten, von denen er im V. dargestellt wird, scheinen vielmehr, weil die Hauptseiten eines jeden Angriffs, die einzigen sein zu sollen, die M. an Israels Angriffe auf die Heiden hervorheben will, und die Seite in V. 6 ist eine zu specielle, unbedeutende und fernliegende, als dass er sie nicht nur überhaupt besprochen, sondern auch zuerst besprochen und ihr einen ganzen V. gewidmet haben sollte. Wie denn auch der Gedanke, den *Hitzig* in V. 6 findet, nicht wie der in V. 7 (vgl. mit diesem V. z. B. Jer. 50, 17. 7), einen Gegensatz in dem hat, was in der nächsten Zukunft ihrerseits die Heiden mit Israel

scheinbar ihm Löwenkraft zu geben im Stande ist, in Wahrheit aber dem im Wege steht, dass es solche erhält, und dass das unter ihm

thun sollen. — Ohne Vergleich besser als *Hitzigs* Erklärung ist die zweite der ob. S. 252 characterisirten Classe von Erklärungen, die *Ewalds* und *Umbreits*, welche sich jedoch auch schon bei älteren Exegeten, wie *Ch. B. Michaelis*, findet. „Wie erquickender Thau und Regen", so entwickelt der erstere seine Auffassung der schwierigen Stelle, „ohne auf den Willen der Menschen zu warten, rein von Jehova herabfällt in zahllosen Tropfen überall hin, so werden auch die Messianischen alsdann wie vom Himmel geregnet, überall zur erquickenden Lehre und zum Unterrichte unter den Heiden zu sehen sein, ohne dass die Heiden sich ihrer ganz erwehren könnten", und der Letztere legt die seinige in den Worten dar: (Die neue Gemeinde des Herrn) „ist in ihrer himmlisch - freien Berufung, in ihrer Unabhängigkeit von der Gunst der Menschen Thau, der von Gott in erquickenden Tropfen auf das Kraut der Erde träufelt — also wirkt sie befruchtend auf die mannichfaltige Pflanzenwelt der Völker ringsherum". Unläugbar wird diese Erklärung durch das *inmitten vieler Völker* nahegelegt, zumal wenn man das parallele *unter den Heiden, inmitten vieler Völker* in V. 7 und diesen ganzen V. überhaupt vergleicht; vortrefflich wäre bei ihr das Verhältniss Israels zu den Völkern in V. 6. 7 von seinen zwei Seiten (Israels Doppelverhältniss zu den Völkern) und zuerst von der in V. 6 dargestellt (für die Völker, die nicht wollen, dass es Thau für sie sei, wird Israel ein Löwe sein); auch das gereicht ihr zur Empfehlung, dass der Hauptgedanke, den sie giebt, ein michäanischer ist (vgl. 4, 1 f.); und wie sehr der Reichthum, die Tiefe und die Schönheit der Gedanken, die nach ihr im V. liegen, zu ihr bereden, braucht kaum gesagt zu werden. Doch stehen andererseits auch dieser Auffassung manche Bedenken entgegen. Ungern vermisst man bei ihr ein mit עֲלֵי עֵשֶׂב paralleles עֲלֵי דֶשֶׁא (vgl. V. 7 *a*); und der Mangel desselben macht sich um so fühlbarer, als der Relativsatz nicht, wie bei *Hitzigs* Erklärung, noch von Israels thätigem Verhältnisse zu den Völkern handelt, und von diesem also allein in Hem. *a* die Rede ist. Israels segensreiche Einwirkung auf die Heiden, bei *Ew.*'s und *Umbr.*'s Erklärung doch der Hauptgedanke im V., ist durch die Worte בְּקֶרֶב גּוֹיִם und des den Eindruck eines nebensächlichen Zusatzes machenden עֲלֵי עֵשֶׂב unläugbar gar zu schwach angedeutet, gar zu wenig hervorgehoben. Um wie viel stärker und klarer tritt das thätige Verhältniss Israels zu den Heiden in V. 7 hervor. Hier giebt es deutlich schon Hem. *a* zu erkennen (man weiss gleich woran man zu denken hat, wenn man Israel als Löwen den Völkern als Thieren des Waldes und Schaafheerden gegenübergestellt sieht) und noch deutlicher der von ihm handelnde Relativsatz in Hem. *b*. Ebenso wenig kann gegen die in Rede stehende Auffassung günstig stimmen, dass bei ihr die Einheit des Gedankens verloren geht. Es treten nämlich bei

ernichtet wird, was am Meisten gerade das Entgegengesetzte bewirkt: ass es in der Gerichtszeit seinen Feinden gegenüber so schwach ist,

ihr zugleich zwei Gedanken und zwar wesentlich gleich stark hervor: der Gedanke, das messianische Israel werde für die Völker sein, was der Thau für das Kraut (dieser Gedanke liegt in Hem. *a* mit Ausschluss der Worte מאת ה׳) und der Gedanke, das messianische Israel werde wie der Thau sein Dasein rein dem Herrn verdanken und von ihm erwarten (dieser Gedanke liegt in Hem. *b* und in מאת ה׳ in Hem. *a*). *Ewald* hat sich zwar, und nicht ganz unglücklich, bemüht, die verschiedenen Gedanken des V.'s zu einer Einheit zu verbinden, aber die Stelle bekannt bei seiner Erklärung doch etwas Ueberladenes, Complicirtes und Künstliches. Wenn er übrigens die Worte והיה — רבים von den sich unter die Heiden der Belehrung derselben wegen zerstreuenden, ihretwegen überall hin unter sie gehenden messianischen Israeliten versteht, so deutet er sie, wie V. 7 zeigt, falsch. Sie sind nach diesem V. von den inmitten der Völker als Volk beisammen wohnenden messianischen Israeliten zu verstehen. Und auch der Gedanke, dass die Heiden sich der Israeliten nicht ganz erwehren können, ist ein nicht leicht aus dem V. zu gewinnender oder doch ein in ihm nur ziemlich fern liegender. Leichter als ihn könnte V. 6 *b* den aussprechen, die Israeliten würden nicht erst warten, bis sie von den Heiden gerufen werden würden, sondern, von Jehova gesendet, von freien Stücken und somit plötzlich und unvermuthet unter ihnen erscheinen. Bei *Umbreit* tritt der Gedanke in Hem. *b* und מאת יהוה neben dem in Hem. *a* stark hervor, aber gerade bei seiner Auffassung geht darum die Einheit des Gedankens im V. am meisten verloren. Die Annahme eines doppelten Vergleichungspunktes im V., eines in Hem. *a* liegenden neben dem in Hem. *b* ausgedrückten, erscheint übrigens um so bedenklicher, als es sich Hem. *b* so stark abfühlen lässt, dass in ihm und wesentlich in ihm das tertium comparationis ausgesprochen sei. Dazu kommt nun endlich noch, dass der Gedanke Israel werde für die Völker sein, was der Thau und Regen für die Pflanzenwelt, es werde sie, ihnen die Erkenntniss des wahren Gottes mittheilend, erfrischen und erquicken, ihnen dadurch Leben und Gedeihen geben, mit dem Inhalte des ganzen C.'s wenig zusammenstimmt. Dass der Gedanke in V. 7 dem entgegen sei, dass der angegebene Gedanke in V. 6 liege, darf man zwar nicht sagen, da V. 6 und 7 leicht das messianische Israel nach seinem doppelten Verhältnisse zu den Völkern darstellen kann (einem doppelten Verhältnisse zu ihnen, das ihr zwiefaches Verhalten zu ihm zu seinem Grunde und seiner Voraussetzung hat) und es sogar sehr schön nach ihm darstellen würde; wohl aber muss, dass in V. 6 von Erquickung der Heiden durch das messianische Israel die Rede sei, deshalb als sehr bedenklich erscheinen, weil das Verhältniss der Völker und Israels zu einander im C. sonst überall nur als ein feindliches erscheint, indem der sich durch das ganze hindurchziehende

wie das Lamm vor dem Löwen; dadurch, dass das Vertrauen zu alle Dem, was es jetzt als Mittel zur Abwehr der Feinde ansieht und von

Grundgedanke des C.'s der ist, Israel werde in der messianischen Zeit nicht mehr wie in der näheren Zukunft der Weltmacht und den Völkern preisgegeben sein und von ihnen zu leiden haben, sondern (durch den Messias und seine Fürsten) von ihren Angriffen errettet werden und sie, wo sie sich ihm feindlich erweisen, besiegen und vernichten. Dieser Gedanke beginnt wesentlich schon in V. 2, der von Erlösung des noch gefangenen und zerstreuten Israels aus der Gewalt der Weltmacht redet, ja schon in V. 1 (s. das ob. S. 203 über מושל בישראל Gesagte), wird in V. 3 mehrfach angedeutet und in V. 4 f. und V. 7 f., also unmittelbar vor und unmittelbar nach V. 6, offen ausgesprochen und kehrt, nachdem in V. 9—13 ein mit ihm eng zusammenhängender Gedanke ausgesprochen worden (V. 9 ff. zeigen, wie Israel zu dem wird, als was V. 7 es darstellt, und wie das in V. 8 Gesagte zu Stande kommt), im Schlussverse des C.'s noch einmal wieder. — Von den übrigen Erklärungen verdient nur noch die *Maurers* Erwähnung. Nach ihm liegt das tert. comp. ausschliesslich in Hem. *a*, ist es die Menge und hat der V. den Sinn: die übriggebliebenen Israeliten werden sich unter den Völkern solo dei beneficio in wunderbarer Weise vermehren (so dass sie an Menge den Thau- und Regentropfen gleich kommen würden). Bei dieser Auffassung würde in unserer Stelle derselben Gedanke liegen, der in 4, 7 und in Stellen wie Hos. 2, 1 ausgedrückt wird. Aber die Menge ist in Hem. *a* viel zu schwach angedeutet, als dass sie der Vergleichungspunkt sein könnte (nur das einzige Wörtchen רביבים deutet sie an) und in dem zweiten Hemistich liegt ein ganz anderer Gedanke als der, dass die Vermehrung Israels solo Dei beneficio geschieht. Auch tritt der in ihm ausgesprochene Gedanke im V. so stark in der Vordergrund, dass er nicht nur Nebensache in ihm sein kann, sondern das tert. comp. allein oder doch vorzüglich enthalten muss. In Ps. 110, 3, welche St. *M.* vergleicht, ist ebenfalls nicht die Menge das tert. comp. — Wir kehren zu der oben S. 248 ff. dargelegten und besprochenen Erklärung zurück, indem doch das, was gegen sie eingewendet werden kann, von keinem entscheidenden Gewichte ist. Dem בקרב עמים רבים an und für sich geschieht doch vollkommen genug, wenn im V. der Gedanke gefunden wird, das messianische Israel werde im Unterschiede von vielen Völkern, allein unter den Völkern sein ganzes Dasein vom Herrn abhängig machen (vgl. Thr. 3, 45: *zum Kehricht und zum Gegenstande der Verachtung machst du uns inmitten der Völker*). V. 7 kann nicht fordern, dass auch in V. 6 von einer Einwirkung der messianischen Israeliten auf die Völker die Rede sei, weil, während in ihm eine solche klar und stark hervortritt, in diesem durch Nichts deutlich angezeigt wird, dass Israel für die Völker Thau sein werde (es finden wesentliche Verschiedenheiten zwischen beiden VV. Statt; s. ob. S. 252). Dass die Völker

em es Hilfe und Beistand erwartet, ihm gründlich aus dem Herzen erissen wird, so dass es nie wieder zu der Wiederaufrichtung des-

in V. 6 als ungläubig erscheinen, ist der Stellung, die sie überall im C. gegen Israel einnehmen (s. ob. S. 255 f.) ganz angemessen. V. 6 greift V. 9 ff. insofern nicht vor, als der Prophet in V. 6—13 vom Ziele und Resultate (V. 6) und dessen Frucht (V. 7 f.) zum Wege und Mittel, durch welche sie erreicht werden (V. 9—13), zurückgeht (V. 6 redet von des messianischen Israels Herzensstellung zu Gott, V. 9 ff. zeigt, wie es zu ihr gelangt). Betrachtet man die beiden Absätze in V. 6—8 und 9—14 genau, so zeigt es sich, dass sie parallel laufen. V. 9—13 entspricht V. 6, V. 14 corresspondirt mit V. 7 f.; in V. 9—13 zeigt der Prophet, zugleich V. 7 f. begründend, wie der in V. 6 gezeichnete Zustand Israels entstehen werde, in V. 14 kehrt er, nachdem er dies gethan, in ein paar Worten zu der in V. 7 f. besprochenen Folge desselben zurück, so das Ganze abschliessend. V. 9—13 ist eine ausführliche Erläuterung des Gedankens in V. 6. Während in V. 6—8 die Frucht des Gottvertrauens Israels ausführlicher besprochen, sein Gottvertrauen selbst aber kürzer berührt wird, wird umgekehrt in V. 9—14 von diesem, davon wie es zu ihm gelangt, ausführlich gehandelt, und jenes kurz angedeutet. Ist dem so, so kann nicht gesagt werden, der Gedanke, der bei unserer Auslegung in V. 6 liegt, komme zu früh. Der Prophet beginnt eben schon in V. 6 von Israels Herzensstellung zu Gott in der messianischen Zeit zu reden. Dass es dann (ganz anders wie jetzt) sein ganzes Dasein vom Herrn werde abhängig machen, ist das Erste, was er da, wo er von ihm reden will, von ihm zu bemerken hat. — Sehr beachtenswerth ist, dass, wie V. 9—13 mit Jes. 2, 6—8 parallel sind, so V. 6 Jes. 2, 22 entspricht, sich zu diesem ebenso verhaltend, wie jene michäanischen VV. zu jenen jesajanischen. Jesaja warnt 2, 22 Israel davor, sein Vertrauen auf Menschen zu setzen, nachdem er zuerst in V. 6—8 geschildert, wie es, sich aus und in Hoffahrt der falschen Herrlichkeit hingebend, sein Land mit Götzen und Zauberern, Rossen und Wagen, Gold und Silber angefüllt, und nachdem er dann in V. 9—21 das grosse (das specielle Gericht über Israels falsche Herrlichkeit und Hoffarth, von dem nachher 3, 1 ff. redet, verbürgende) Endgericht über alles Hohe und Herrliche in der Natur- und Menschenwelt verkündet; ganz ähnlich verkündet Micha, dass Israel in der messianischen Zeit sein Vertrauen nicht (mehr) auf Menschen setzen würde (5, 6), indem der Herr dann alle Gegenstände seines Vertrauens, seine Rosse, Wagen und Festungen (vgl. Mich. 5, 10 mit Jes. 2, 15), seinen Götzendienst und seine Zauberei und alles zu ihnen Gehörige ausrotten werde (5, 9—13). Sich solchen Dingen, wie die in Jes. 2, 6—8 und Mich. 5, 9—13 genannten hingeben und auf sie ihr Vertrauen setzen, heisst wesentlich Menschen vertrauen, indem sie alle (auch die Götzen; vgl. Jes. 2, 8 und Mich. 5, 12) nur Erzeugnisse desselben sind. Jesaja redet, indem er zu rügen und

selben kommt. Ausrotten aus Israels Herzen wird der Herr in der messianischen Zeit das Vertrauen zu Rossen, Wagen und Festungen,

zu drohen hat, von einer Hinwegnahme der in 2, 6—8 aufgezählten Gegenstände durch ein Zorngericht (3, 1 ff. vgl. 2, 9—21), Micha, indem er, von der messianischen Zeit handelnd, zu verheissen hat, von einem Herausreissen derselben aus dem Herzen und davon, dass sie nicht wiederaufgerichtet werden würden; jener warnt auf Grund des zukünftigen Gerichtes Israel vor dem, dessen Aufhör in der messianischen Zeit auf Grund der dann sein Herz reinigenden und heiligenden göttlichen Wirksamkeit ihm dieser verkündet. Je mehr Mich. 5, 9—13 mit Jes. 2, 6—8 (15. 3, 1 ff.) übereinstimmt, und je grösser überhaupt die Verwandtschaft zwischen beiden Propheten ist, desto näher liegt es, auch die Stelle Mich. 5, 9 mit Jes. 2, 22 zu vergleichen und demnach denselben Gedanken in ihr zu finden, der in diesem V. liegt. — Auch in V. 6 und 7 tritt wieder, wie in 2, 12 und 4, 7 (5, 2), der R e s t Jakobs auf. Allenthalben hebt es M. hervor, nur ein R e s t Israels werde die Heilszeit sehen und des Heiles theilhaftig werden; alle Heilsgüter gehören nach ihm nur einem R e s t e desselben an. Dieser Rest soll zwar in dem Exile (2, 12. 4, 7) — und gewiss auch nachher (vgl. z. B. Jer. 3, 16. 23, 5) — stark vermehrt werden und so zu einem mächtigen Volke erwachsen; aber, weil er zu seinem Stamme diejenigen von dem Israel der Gegenwart und der Gerichtszeit hat, die am Schlusse derselben, wo sie in die Heilszeit übergeht, noch übrig sind, dessen ungeachtet immer d e r R e s t Israels bleiben. In V. 7 setzt der Prophet dem בקרב עמים רבים noch ein paralleles בגוים voran. הגוים sind עמים רבים. V i e l e V ö l k e r (גוים oder עמים רבים) treten bei Micha auch in 4, 2. 3 und 4, 11. 13 auf. Als wie ein Löwe unter den Schaafheerden wird sich Israel inmitten vieler Völker besonders bei dem letzten Angriffe vieler Völker auf Zion (4, 11) erweisen (4, 13). In welchem Sinne, darüber s. ob. S. 241 ff. In der nächsten Zukunft wird umgekehrt Israel eine Schaafheerde und die Völker, besonders die weltherrschenden, es zerreissende Löwen und wilde Thiere überhaupt sein (s. Jes. 56, 9. Jer. 50, 17. 12, 9. Ez. 34, 5). Davon ist der Grund, dass ihre Hirten sie verwahrlost haben (s. Jes. 56, 9 f. Jer. 50, 6. 7. 17. Ez. 34, 5). In der Zeit des Heiles werden aber der Messias und die ihm untergebenen Fürsten, gute Hirten, ihre Hirten sein (V. 3. 4. Jer. 3, 15. 23, 6 ff. Ez. 34, 23). Israel ist in ihr zugleich Heerde (7, 14 u. a. Stt.) und Löwe. עבר die Hürden. Der Relativsatz schliesst sich an die unmittelbar vorangehende zweite Vergleichung an. Israels Angriff ist unwiderstehlich und vernichtend. Wen es angreift, der ist unrettbar verloren. Das tert. comp. ist übrigens nur das Unwiderstehliche und Vernichtende des Angriffs, nicht das Angreifen von freien Stücken. Nur unter den feindlichen Völkern, den Völkern als feindlichen, nur angegriffen ist Israel ein Löwe; vgl. V. 4 f. — V. 8. תרם ist Optativ (*möge*), nicht Indicativ (*wird*, *Coccejus*,

auf die es sich bisher seinen Feinden gegenüber gestützt hat und wesentlich noch gegenwärtig stüzt, so dass diese bisher unter ihm in Fülle vorhanden gewesenen und zum Theil noch vorhandenen Vertheidigungsmittel nicht mehr in seiner Mitte angetroffen werden (V. 9. 10). Ausrotten wird er ferner aus seinem Herzen das noch vor Kurzem in so furchtbarem Grade und wesentlich auch noch gegenwärtig unter ihm

Mark, Ch. B. Mich., Umbreit u. A.), wogegen die grammatische Form spricht. Auch *möchte* (= *wird gewiss*) ist nicht zu übersetzen. Der Prophet, dessen Herz von Liebe zu seinem Volke glüht, als zu dem gehörig er sich wiederholt bezeichnet hatte, sowohl da, wo er ihm Strafe verkündet (4, 14 vgl. 1, 8 ff.), als da, wo er ihm Verheissungen gegeben (5, 4 f.), bei dem Wehe und dem Wohle desselben sich als sein Glied und es als sein Volk betrachtend, ruft ihm beim Schlusse des von ihm handelnden Theiles seiner Verheissungen noch das als seinen feurigen Wunsch zu, was er ihm so eben (V. 7, an den sich V. 8 enger anschliesst) verheissen hatte. Vgl. 3, 4 und Jes. 2, 9. Schön schliesst die kleine Strophe in V. 6—8 nach den langen vielgliedrigen VV. 6 und 7 mit dem kurzen (zweigliedrigen) und kräftigen Wunsche in V. 8. Es scheint beinahe, als sähe M. Israel im Kampfe mit Feinden begriffen und bräche er zunächst in die Worte in Hem. *a* aus, seinen Wunsch dann in Hem. *b* auf alle Feinde seines Volkes ausdehnend. Doch ist dem nicht so. M. drückt in Hem. *a* einfach einen Wunsch aus. Mit einem ganz ähnlichen Wunsche schliesst das Lied der Debora, dessen Feuer die Rede des Propheten hier athmet (s. Jud. 5, 31), nur dass die Anrede dort an den Herrn gerichtet ist, während sie hier, wie V. 7 zeigt, offenbar an Israel geht. Was M. hier Israel wünscht, verheisst ihm Jesaja in Jes. 60, 12 vgl. Jes. 11, 13. *Deine Hand sei erhaben über deine Feinde* ist nicht zu erklären: du mögest sie zum Schlage über oder wider sie erheben (vgl. 1 Kg. 11, 26 f. Num. 15, 30. Hiob 38, 15 und Stellen, wie Jes. 5, 25), sondern du mögest stärker sein als sie, sie überwältigen, über sie obsiegen (vgl. Deut. 32, 27. Ps. 89, 43 — die der unsrigen entgegengesetzten Stellen — Num. 33, 3. Ex. 14, 8 — Israels Ausgang aus Aegypten mit erhobener Hand bezeichnet seinen Auszug aus demselben als den eines Siegers, als einen siegreichen — sowie auch Ex. 17, 11, wo Mosis erhobene Hand Israels Sieg über Amalek vorbildet; ferner auch Stellen, wie Jud. 3, 10: *seine* — Othniels — *Hand war stark, mächtig über Kuschan Rischatajim* und Jud. 6, 2). Die erhobene Hand ist ein Zeichen des im Kampfe Obenseins, im Gegensatze zum Unterliegen in ihm. Die Hand ist der Sitz der Kraft und das Werkzeug des Kampfes; wo sie oben und der Feind unten ist, da ist Sieg über ihn. Wir sagen ähnlich: *die Oberhand gewinnen, haben, behalten*. Hem. *b* verstärkt sowohl in dem כֹּל als in dem יִכָּרֵתוּ, was ebenfalls Optativ ist, noch den Gedanken in Hem. *a*.

herrschende Vertrauen auf Zauberei und Götzendienst, seinen Zauberei- und Götzenglauben, so dass Zauberei und Zauberer aller Art, mit denen sein Land in der letzten Zeit erfüllt war und zum guten Theile noch jetzt erfüllt ist, Schnitzbilder, Götzensäulen und Astartebilder, von welchen von ihm angebeteten Werken seiner Hände man in dem der Gegenwart zunächst vorangehenden Zeitraume eine Unzahl unter ihm finden konnte und noch jetzt eine grosse Zahl unter ihm finden kann, ja seine an diesem ganzen Unwesen in der nächsten Vergangenheit überreich gewesenen und auch jetzt noch nicht armen Städte selbst, die Sitze seines Verderbens, in seiner Mitte nie wieder aufkommen (V. 11—13). — Ist aber Dies geschehen, ist alles Das aus Israels Herzen und Lande verschwunden, worauf es früher sein Vertrauen setzte, und baut es allein auf den Herrn, so wird nun auch dieser an allen den Völkern furchtbare Rache nehmen, die ihm, der es, als sein heiliggewordenes Volk, von ihnen unangetastet haben will, nicht gehorchen wollen, indem sie das scheinbar wehrlose befeinden (V. 14)[121].

* * * *

121) Den Zusammenhang zwischen V. 9 ff. und V. 6—8 haben wir im Texte und ob. S. 257 schon angedeutet. Sehr passend bildet V. 9—14 die Schlussstrophe der verheissenden CC. 4 und 5. Die Reinigung Israels von allem Vertrauen auf das, was nicht Gott ist, ist die Basis des Heils, das, der Hingabe in die Gewalt des Weltreichs entgegengesetzt, wesentlich in der Erlösung von ihm und in fernerem Frieden vor ihm und den Völkern überhaupt besteht. Dieses Heil ist von der Wegschaffung zum Theil Ebendesselben bedingt, dessen Vorhandensein vornehmlich das Gericht der nächsten Zukunft hervorrufen wird (1, 5 vgl. 7 und 13; 5, 9—13 und bes. 5, 11—13 und 1, 5 entsprechen einander: wie in jenem V. der Grund des Gerichts angegeben wird, so in diesem der Grund des Heils; auch ihrer örtlichen Stellung im Buche nach stehen sie einander schön gegenüber, in dem 1, 5 am Anfange, 5, 9—13 am Schlusse des Haupttheiles des Buches steht). Ja die Wegschaffung Dieses (des Götzendienstes) und der Rosse, Wagen und Festungen, zunächst eine innerliche, ist selbst schon Heil (das subjective). Der Prophet hatte bisher fast nur das objective Heil verkündet, von der subjectiven Bedingung desselben und von dem subjectiven Heile selbst hatte er beinahe ganz geschwiegen. (Nur 4, 11 und 5, 6 hatte er sie berührt. In 4, 11 hatte er in dem תחנף leise angedeutet, dass das wiedergekehrte Zion ein heiliges sein werde [s. ob. S. 191] und in 5, 6, einer Stelle, wo er sich der Strophe in 5, 9 ff. schon näherte und ihren Inhalt schon im Sinne hatte, hatte er den Gedanken ausgesprochen,

Tief versenkt hat sich Micha zuletzt in die ferne herrliche Heilszeit, nachdem er aus der nahen furchtbaren Gerichtszeit, in der und

das messianische Israel werde sein ganzes Dasein nicht mehr von Menschen, sondern vom Herrn abhängig machen, um dann in 5, 7 f. Israels Sieg über seine Feinde als die Frucht dieses Verhaltens darzustellen. Vorbereitet hatte er übrigens die Rede von der subjectiven Bedingung des Heils und dem subjectiven Heile sehr stark in dem grossen rügenden und drohenden Theile des Buches in C. 1—3. (Die Angabe des Sündenverderbens Israels als des Grundes des Gerichtes über dasselbe in C. 1—3 liess eine Erwähnung der Wegschaffung desselben als der Bedingung des Gerichtes erwarten). Jetzt zum Schlusse des grossen verheissenden Theils in C. 4 und 5 bespricht er die subjective Heilsbedingung und das subjective Heil ausführlich. Da in C. 1—3 neben Götzendienst Sünden der Ungerechtigkeit aus Habsucht gerügt und als Grund des Gerichtes geltend gemacht werden (vgl. bes. 3, 12 mit 9—11 neben 1, 6—16 vgln. mit 1, 5), und zwar nur noch sie und sie noch bedeutend stärker als Götzendienst (von diesem ist nur 1, 5 vgl. 7. 13 die Rede, von jenen das ganze zweite und dritte Capitel hindurch; sobald M. auf die Sünde Israels näher eingeht, erscheinen nur sie noch und nicht mehr Götzendienst): so sollte man in V. 9—13 neben der Wegschaffung des Götzendienstes und noch vor ihr Wegschaffung aller Ungerechtigkeit aus Israels Mitte als die subjective Bedingung des Heils angeführt erwarten (vgl. z. B. Jes. 28, 6. 32, 1. 16. 33, 5). Statt dessen wird als solche neben der Wegschaffung der Abgötterei und noch vor ihr die Wegschaffung des Vertrauens auf menschliche Vertheidigungsmittel angeführt, von dem in dem rügenden Theile mit keinem Worte die Rede gewesen war. (Nur von falschem Vertrauen auf die Gegenwart des Herrn im Tempel war in ihm die Rede gewesen; s. 3, 11). Der Grund dieser auf den ersten Anblick auffallenden Erscheinung liegt darin, dass in den unmittelbar vorhergehenden VV. 7 und 8 davon gesprochen wird, dass das messianische Israel alle ihm feindlichen Völker mit unwiderstehlicher Kraft niederwerfen und vernichten werde, und dass überhaupt im ganzen C. von dem ihrer bevorstehenden Dahingabe in die Gewalt der Weltmacht entgegengesetzten Siege der messianischen Israeliten über alles ihnen Feindliche die Rede ist. Soll das messianische Israel seine Feinde besiegen und vernichten, so müssen erst alle falschen Vertheidigungsmittel aus ihm verschwunden sein. Dass sich aus dem Grundgedanken des C.'s auch der mit dem Gedanken in V. 9 f. ähnliche Gedanke in V. 6 erklärt, haben wir schon ob. S. 250 f. gesehen. Eben dieser Grundgedanke hat es auch bewirkt, dass in 5, 1—4 an dem Messias und seinen Fürsten nicht die Gerechtigkeit, die Jesaja so oft an ihm und ihnen hervorhebt (s. Jes. 9, 6. 11, 3—5. 28, 6. 32, 1), hervorgehoben wird. Ihre Hervorhebung an ihm und ihnen und die Erwähnung der Wegschaffung der jetzigen Ungerechtigkeit würde nicht zum Grundgedanken des

deren Vorangängerinn, der verderbten, sündenreichen Gegenwart, er sich vorher fast ausschliesslich bewegt hatte, plötzlich und unvermittelt in

C.'s gepasst haben und zusammenhangswidrig gewesen sein. Wie übrigens M. in 5, 9 f. von der Wegschaffung des Vertrauens auf menschliche Vertheidigungsmittel und von der Wegschaffung dieser Vertheidigungsmittel selbst redet, ohne vorher irgend wo, dass das gegenwärtige Israel sie in Fülle habe und auf sie sein Vertrauen setze, gesagt zu haben, hatte er auch in 4, 8 von der Wiederkehr der alten davidischen Herrschaft gesprochen, ohne vorher ihres Verlustes gedacht zu haben. (Eine Aussage darüber, dass Israel gegenwärtig Rosse u. s. w. besitze und auf sie vertraue, liegt übrigens jedoch in den Suffixén in V. 9 und 10 selbst). Was M. in C. 1—3 nicht gethan, das thut Jesaja in Stellen wie Jes. 2, 6 f. und 30, 16, seinen zeitgenössischen Propheten ergänzend. (Man kann fast sagen, dass M. in 5, 9 f. die Rügen in Jes. 2, 6 f. voraussetze, auf sie sich zurückbeziehe). Fast scheint es auch, als sei die Wegschaffung der Ungerechtigkeit etwas zu Specielles gewesen, um in 5, 9 ff. Erwähnung finden zu können. Wenigstens ist es merkwürdig, dass M. da, wo er das Gericht zuerst und am Ausführlichsten verkündet, in C. 1, nur Götzendienst als Grund desselben angiebt (s. 1, 5 und vgl. 7. 13), Ungerechtigkeit aber erst später als seinen Grund darstellt und dass er, während er in C. 1 vom Gerichte auf den Götzendienst als seinen Grund zurückgeht (nachdem er dies gethan, allerdings wieder umgekehrt von diesem zu jenem übergehend), in C. 3, 9—12 und C. 2 und 3 überhaupt umgekehrt erst von der Ungerechtigkeit zum Gerichte fortschreitet. In C. 1 hat er den Götzendienst als Grund des Gerichts von vornherein im Sinne, in C. 2 f. wird er auf das Gericht als die Folge der Ungerechtigkeit wie nur geführt. Der Grund dieser Erscheinung liegt ohne Zweifel darin, dass der Götzendienst Israels Grundsünde war, was von der Ungerechtigkeit nicht gilt. Auch aus diesem Grunde gedachte M. in 5, 9—13 nur des Götzendienstes und nicht auch der Ungerechtigkeit und auch aus ebendemselben gedachte er daselbst des Vertrauens auf menschliche Vertheidigungsmittel, indem dieses Vertrauen und der Götzendienst als nachbarliche Zweige aus einer Wurzel, der menschlichen Hoffarth hervorgehen (s. Jes. 2, 6—22). — M. beginnt mit der Verkündigung der Ausrottung des Vertrauens auf menschliche Vertheidigungsmittel aus des messianischen Israels Mitte (V. 9 f.) und kommt erst dann zu der Verkündigung der Ausrottung des Götzendienstes aus derselben (V. 11—13), weil er unmittelbar vorher verkündet hatte, dass das Bundesvolk in der Heilszeit die ihm feindlichen Völker mit gewaltiger Kraft vernichten werde (V. 7 f.). Sollte nach dieser Verkündigung von der Bedingung ihrer Erfüllung die Rede sein und als diese die Ausrottung alles Vertrauens auf das, was nicht Gott ist, angegeben werden, so lag die Ausrottung des Vertrauens auf menschliche Vertheidigungsmittel am Nächsten. „Das mess. Israel wird seine Feinde ver-

übergesprungen war; lange hat er in ihr gelebt und gewebt, so zu in ihr gelebt und gewebt, als lebte er schon wirklich in ihr, als

nichten — und mögen sie ausgerottet werden! — ihre Ausrottung wird aber dadurch zu Stande kommen, dass alles Das aus Israel ausgerottet wird, womit man eigentlich erwarten sollte, dass sie ausgerottet würden". Die Strophe wird förmlicher (durch ביום ההוא und (נאם ה׳) eingeleitet als die in V. 6—8, was auf die Wichtigkeit des Folgenden hindeutet und beweist, dass der Absatz vor 5, 9 ein etwas grösserer ist als der vor 5, 6, trozdem, dass mit 5, 6 die Rede vom Messias auf Israel übergeht, während in 5, 9 ff. von denselben Personen (den Israeliten) die Rede ist, wovon sie in 5, 6—8 gewesen. Eine ähnliche Einleitung, wie hier, s. in 4, 6. Das שארית in V. 6. 7 sagt übrigens Dasselbe aus, was das ביום ההוא in V. 9. Das viermalige, die vier VV. 9. 10. 11. 12 beginnende והכרתי der Strophe steht in der augenscheinlichsten Beziehung zu dem Schlussworte der vorhergehenden יכרתו. „Mein Wunsch, dass deine Feinde ausgerottet werden, wird dadurch erfüllt werden, dass der Herr unter dir eine grosse, allgemeine Ausrottung vornehmen wird. Diese Ausrottung betrifft alles Das, wovon du jetzt, Feinden gegenüber, Hilfe erwartest, vor allem also deine Rosse, Wagen und Festungen, dann auch deine Zauberei und deinen Götzendienst. In dem Inhalte von V. 9 f. verglichen mit dem von V. 7 f. liegt etwas Paradoxes, Ueberraschendes. Die Sache ist aber die, dass die Feinde fallen sollen durch das Schwert eines Nicht - Mannes und dass das Schwert eines Nicht - Menschen sie verzehren soll (Jes. 31, 9), dass sie zerbrochen werden sollen ohne Hand (Dan. 8, 25 vgl. 2, 34. 45). Die Meinung in V. 9—13 kann unmöglich die sein, das zurückgekehrte messianische Israel werde anfangs alle daselbst genannten Dinge in seiner Mitte haben und Gott sie ihm mit Gewalt entreissen, denn die Rückkehr setzt die Bekehrung voraus und mit dieser können die in der Strophe aufgezählten Dinge nicht bestehen, wie denn auch Ez. 38, 12 das zurückkehrte Israel in offenen, mauer- riegel- und thorlosen Orten wohnt (vgl. Sach. 2, 8. 9). Es kann nichts Verkehrteres gedacht werden als die Meinung *Maurers*, die er zu 5, 9 ff. in den Worten ausspricht: „Tunc, cum duce et auspice Messia ex servitute in libertatem fueritis vindicati, cum deletis hostibus omnibus omnia fuerint pacata (4, 9—5, 8), tunc removebuntur instrumenta belli et munimenta, V. 9. 10., abolebuntur artes superstitiosae et cultus deorum commentitiorum, V. 11. 12. 13". Als wenn es möglich wäre, dass Israel, das Land voll Götzendienst, über seine Feinde siegen könnte! als wenn es möglich wäre, dass es, in sein Land zurückgekommen, sich Dinge, wie die in V. 9 f. genannten, anschaffen und sich Zauberei und Götzendienst hingeben könnte! als wenn es möglich wäre, dass unter der Regierung des Messias Zauberei und Götzendienst in Israel herrschen könnte! als wenn es möglich wäre, dass Israel mit einem Sinne, der nach seiner Rückkunft sein Land mit

wäre sie seine wirkliche Gegenwart; eine Fülle in sie fallender Ereignisse hat er geschaut und, indem er alle die Momente in ihr

den in V. 9 ff. genannten Dingen erfüllt, auch nur zurückgeführt werden könnte! als wenn der Sinn des Propheten der sein könnte, mit den V. 9 f. genannten menschlichen Waffen würde das zurückgekehrte messianische Israel seine Feinde vertilgen. Wie so gar nicht kennt doch der gemeine Rationalismus den Sinn der Propheten! wie so ganz unfähig ist er, ihre Ideen zu verstehen! Der Sinn von V. 9 ff. kann nur sein: in der messianischen Zeit werden die Gegenstände, auf die du jetzt dein Vertrauen setzest und an die du jetzt glaubst und die darum jetzt in grosser Menge in dir angetroffen werden: Rosse u. s. w., Götzenbilder u. s. w. nicht von dir angeschafft, in dir gefunden werden, indem ich dir dann das Vertrauen auf und den Glauben an sie aus dem Herzen reissen werde; mit ihnen werden sie ausgerottet sein und bleiben. Das Reissen aus dem Herzen, ein Werk des heiligen Geistes, geschieht im Exile, in dem Zeitpunkte desselben, in welchem die Gerichtszeit in die Heilszeit übergeht (vgl. Deut. 30, 1. 2). Es ist das Erste, was in der letzteren geschieht, sie beginnt mit ihm. Nachher bleiben sie, durch die Wirkung desselben Geistes, aus dem Herzen gerissen und werden sie es immer stärker (vgl. Deut. 30, 6. Ez. 11, 19. vgl. mit 18. Ez. 36, 26 f.). Die Frucht des Ausreissens aus dem Herzen: das Ausgerottetbleiben, Nichtwiederaufkommen der Gegenstände selber, dauert mit dem Ausgerissenbleiben und fortgesetzten Ausgerissenwerden des Vertrauens auf sie die ganze messianische Zeit hindurch. (ביום ההוא ist zugleich der Anfangspunkt der Heilszeit und die ganze Heilszeit). *Deine Rosse* u. s. w. sind weder die Rosse u. s. w., die du jetzt hast, denn diese sollen schon im Anfange der Gerichtszeit ausgerottet werden (s. 1, 7. 6. 3, 12), und ihre Fortexistenz im Exile ist auch schon an und für sich undenkbar, noch die Rosse u. s. w., die du dir dann wieder angeschafft haben wirst, denn eine solche Wiederanschaffung ist bei dem zurückgekehrten Israel unmöglich — dass die Anschaffung der Gegenstände in V. 9 f. keine indifferente Handlung ist, geht schon daraus hervor, dass sie in eine Kategorie gesetzt wird mit der Anschaffung der Gegenstände in V. 11—13 — sondern die Rosse u. s. w., die du jetzt liebst, an denen jetzt dein Herz hängt und die darum jetzt auch in grosser Menge in dir anzutreffen sind, in abstracto. Wie unsere St. ist auch die parallele Ez. 11, 18 zu erklären. In והכרתי liegt nicht, dass der Herr Israel das Vertrauen auf Rosse u. s. w. mit Gewalt und daher so, dass Israel dabei viel Schmerzen erleidet, werde aus dem Herzen reissen müssen, indem es dasselbe nicht so leicht werde fahren lassen wollen, indem sein Herz dem es aus ihm zu reissen suchenden Herrn stark widerstreben werde — es soll ihm vielmehr durch die sanfte Macht des dann über dasselbe ausgegossenen Geistes aus dem Herzen genommen werden, vgl. Jes. 32, 15 f. und bes. Ez. 11, 18 vgln. mit 19 — sondern es liegen in ihm nur

hervorhob, die sie zu dem Gegenbilde der nahen Strafzeit machen, als welches er sie darstellen will, die verschiedenen in ihr hervortretenden

die gänzliche Vernichtung des Vertrauens im Herzen und mit ihr der Gegenstände desselben und der Eifer des Herrn in seinem Werk angedeutet. — Ein schwaches Vorbild der in V. 9 ff. und V. 7 f. 4 f. 3 geschilderten Zeit war übrigens die auf die Abfassung des Buches Micha's und das letzte Auftreten dieses Propheten unmittelbar folgende Zeit. Auf Micha's Drohungen hin bekehrte man sich in Juda (Jer. 26, 18 f.); eine Geistesausgiessung fand in dem jüdischen Volke Statt, und an ihr hatte auch ein Theil von den bei Samaria's Zerstörung in dem heiligen Lande zurückgebliebenen Israeliten Theil; diese Geistesausgiessung führte zur Zerstörung aller Götzenbilder und alles zum Götzendienste Gehörigen in Juda und theilweise auch in Israel (s. 2 Chr. 30, 14. 31, 1); die Frucht beider, der Geistesausgiessung und der von ihr gewirkten Zerstörung des Götzendienstes, war die grosse Rettung von den Assyriern im vierzehnten Jahre Hiskia's und die ruhige, glückliche Zeit nach ihr bis zum Regierungsantritt Manasse's; selbst ein Analogon von Mich. 4, 1 f. finden wir in Hiskia's Zeit; s. 2 Chr. 32, 23. 31. Vgl. auch 2 Chr. 32, 23 mit Mich. 4, 3 *b*. Abgesehen, dass Hiskia's Zeit nur ein ganz schwaches Vorbild der in Mich. 5 geschilderten war, unterschied sie sich von dieser besonders dadurch, dass die Bekehrung und Geistesausgiessung in ihr nicht auf ein grosses Gericht über Juda und Jerusalem und nicht auf das Exil Micha's, sondern schon auf Drohungen derselben folgte, wiewohl doch die assyrische Knechtschaft und Drangsal, so wie das Gericht über das Zehnstämmereich unläugbar ihren grossen Antheil daran hatten, dass man in Juda nach Micha's letztem Auftreten nicht nur im Ganzen bekehrt blieb, den in Folge Micha's Predigt gemachten Anfang der Bekehrung bewahrte, sondern auch sich immer mehr bekehrte, wie denn auch das, was 2 Chr. 30, 11. 18. 25. von Mitgliedern des Zehnstämmereichs erzählt wird, geradezu eine Frucht der grossen Gerichte war, die über das Zehnstämmereich ergangen waren. Hiskia's Zeit trägt also im Grunde in jeder Beziehung die schwachen vorbildenden Lineamente der messianischen und Hiskia selbst die schwachen vorbildenden Lineamente des Messias an sich; beide waren eine σκία τοῦ μέλλοντος. — מקרבך entspricht vielleicht dem בקרב in V. 7. 6. Die *Wagen* sind, wie man aus Hem. *a* und bes. V. 10 sieht, Kriegswagen; vgl. *meine* Beitrr. zur Einl. in das B. Jes. S. 239 ff. Micha muss in Hem. *b* ein anderes V. als הכרית wählen (האביד), kommt aber in V. 10 wieder zu הכרית zurück und beginnt die Rede von jedem neuen Gegenstand und mit Ausnahme von V. 13 (des letzten V.'s) jedem neuen V. mit ihm. Die Städte des israelitischen Landes werden insofern sie solche, insofern sie mit Mauern, Thoren und Riegeln versehen sind, zerstört. Es soll keine Städte mit Mauern, Thoren und Riegeln, keine eigentlichen Städte mehr in Israel geben; alle seine Orte sollen gänzlich offen, ganz offene

Personen, mit der folgerechtesten Festhaltung des bezweckten Gegensatzes der beiden Zukunftszeiten, nach ihrem Wesen, Thun und Er-

Flecken sein (vgl. Ez. 38, 11. und Sach. 2, 8 auch Jer. 49, 31. Jud. 18, 7). מבצרים die eigentlichen Festungen. M. schreitet vom Allgemeinen und Umfassenden zum Besonderen und zur einzelnen (der vorzüglichsten) Klasse fort. Insonderheit die Festungen trifft Zerstörung; besonders solche soll es nicht mehr geben. Die jüdischen Könige von Rehabeam an, auch die besseren, bauten, überhaupt voll kriegerischen Sinns, ihr Land zu schützen, viel Festungen und Schlösser (s. 2 Chr. 11, 6—12. 15, 5. 6. 16, 6. 26, 9. 15. 27, 3. 4. Hos. 8, 14) — auch noch Usia und Jotham thaten dies, s. die drei letzten Stellen — was die Propheten als ein glaubensloses oder doch glaubensschwaches Thun misbilligen (Hos. 8, 14. Jes. 2, 15). הרס passt besonders für Festungszerstörung. In V. 11 geht der Prophet zunächst zur Zauberei über und dann in V. 12 f. zum Götzendienst, mit dem sie eng zusammenhing. Auch in 11 steht zuerst das allgemeine Wort, dann das specielle. *Aus deiner Hand* du wirst mit ihr nicht mehr Zauberei treiben. Die Hand wurde bei der gauklerischen Zauberei oft gebraucht. Mit מעוננים wird eine (eine der vorzüglichsten) Arten von Zauberern beispielsweise statt aller genannt. Auch Jesaja nennt Jes. 2, 6 gerade sie. Nach dieser St. waren sie schon unter Usia in Menge vorhanden. לא יהיו לך könnte man erklären wollen: sollen nicht in dir aufkommen. Aber besser erklärt man nach Hem. *a*: *sollen dir nicht sein,* indem ich sie ausrotte. V. 12. Der Prophet nennt hier, wie in V. 9 f., die konkreten Gegenstände (die Produkte der Abgötterei). Schnitzbilder und Götzensäulen stehen auch Lev. 26, 1 zusammen. Mit Hem. *b* vgl. Jes. 2, 8. V. 13. אשרה ist, wie die Zusammenstellung mit פסילים und מצבות zeigt, hier (und an allen den Stellen, wo dieselbe Zusammenstellung oder eine ähnliche Statt findet, z. B. Deut. 7, 5), ebensowenig, wie Jud. 6, 25 ff. (s. *Thenius* z. 1 Kg. 14, 23), speciell ein Astartestamm (so gewöhnlich und auch ob. im Texte), sondern ein zu abgöttischer Verehrung zugerichteter (zu einem Götzenbild geformter?) Baumstamm oder auch ein zu solcher Zurichtung erst gepflanzter Baum (Deut. 16, 21, wo jedoch נטע wohl auch *in die Erde stecken* bedeuten kann, s. Dan. 11, 45. Koh. 12, 11), oder endlich ein zu demselben Zwecke einfach in die Erde gesteckter Stamm, Pfahl (mit einem daran oder darauf angebrachten Götzenbilde?) überhaupt (die ursprüngliche Bedeutung des Worts; אשרה eigentlich *das Geradestehende*). נתש weil die אשרה in allen Fällen in der Erde steckt. Die scriptio plena אשירה noch Deut. 7, 5, wo statt des י des Wortes das des stat. constr. plur. ausgelassen wird, und 2 Kg. 17, 16, welche St. zeigt, dass Deut. 7, 5 אשירהם nicht aus Versehen statt אשריהם stehen möchte. Hier kann die ungewöhnliche scriptio plena leicht durch das folgenden י hervorgerufen worden sein; vgl. das von *Hitzig* citirte זקינינו Jos. 9, 11; für ein blosses durch das folgende

hren geschildert; zum Schlusse hat er dann auch noch die gänzliche mwandelung, die da in der Gesinnung Israels eintreten werde, als die

י bewirktes Versehen möchten wir aber das י·· nicht halten. Viel Noth hat das עריך in Hem. *b* gemacht. Die Städte sind schon da gewesen und scheinen, zu der in V. 9 f. genannten Klasse gehörend, nach den Götzenbildern u. s. w. nicht zu passen. Auch stören sie den in V. 9—12 so strengen Parallelismus. Der Chald. übersetzt: *deine Feinde* (ער Feind 1 S. 28, 16 vgl. Dan. 4, 16; Jes. 14, 21 ist ערים Städte), wohl mit an das chald. ער denkend. Da würde M. schon in V. 13 zu dem in V. 14 ausgedrückten Gedanken übergehen (*und ich vernichte - und dann vernichte ich*) und V. 14 V. 13 *b* weiter ausführen. Aber, abgesehen davon, dass ער in der Bedeutung *Feind* im Hebr. ein ἁπ. λεγ. ist, und dass M. das Wort deshalb, weil es nach V. 10 *a* sehr zweideutig sein musste, kaum gewählt haben kann, so führt השמיד vgln. mit den Verben in V. 9—13 auf ähnliche Objecte der Vernichtung, wie die in V. 9 ff. sind und spricht fühlbar erst V. 14 die Folge der in V. 9—13 besprochenen Ausrottung aus. *Hitzig* will עדיך lesen. Eine unglückliche Conjectur! Darum, weil bisweilen Altäre, Säulen und dergleichen aufgerichtetet werden, um Zeugen zu sein, oder Zeugen sind (Jos. 22, 27. 28. Jes. 19, 20. Gen. 31, 44. 48) können abgöttische Monumente überhaupt noch nicht geradezu *Zeugen* genannt werden. Es thut weder Noth die Lesart zu verändern noch dem Worte eine andere Bedeutung zu geben. Die Städte kommen, wie in V. 10 *a* als Städte, als mit Mauern u. s. w. versehene Orte, so in V. 13 *b* als Sitze, Heimathen des Götzendienstes in Betracht; sie werden vernichtet, weil sie, ganz erfüllt mit Götzenbildern u. s. w., grosse Götzenstätten geworden sind, weil es dahin gekommen ist, dass eine Unmasse von abgöttischen Monumenten zu enthalten, zu ihrem Begriffe gehört. Vgl. 1, 5: *wer ist der Abfall Jakobs ist's nicht Samarien? und wer sind die Höhen Juda's, ist's nicht Jerusalem?* sowie 1, 7. 13; ferner auch 2 Chr. 28, 24 f. Sehr passend schliesst M., nachdem er von der Vernichtung der einzelnen Arten von abgöttischen Monumenten gesprochen hat, zusammenfassend mit der Vernichtung der von ihnen erfüllten, zu grossen Sammelplatzen derselben gewordenen Städte; der Herr vernichtet diese, indem er alle abgöttischen Monumente in ihnen vernichtet, weil die letzteren, mit den ersteren ganz verwachsen, einen Theil ihres Wesens ausmachen. So sind auch Hem. *a* und *b* in soweit parallel als die Absicht M.'s zu schliessen es gestattet. — V. 14. In welchem Verhältnisse zu dem Thun des Herrn in V. 9—13 das mit ihm nicht mehr in eine Kategorie gehörige Thun desselben in V. 14 steht, wird an der letzteren St. äusserlich nicht angedeutet, indem daselbst nur einfach gesagt wird, der Herr werde in der messianischen Zeit auch Rache üben u. s. w., in diese Zeit werde auch noch das Thun des Herrn fallen, welches darin besteht, dass er u. s. w. (ועשיתי hängt noch mit והיה ביום ההוא in V. 9

Bedingung, Voraussetzung und Grundlage des äusseren Heiles und als das innere Moment des Heiles selbst besprochen, und zwar mit Anfüh-

zusammen und ist allen Perff. cons. in V. 9—13, an die es sich als das letzte derselben anschliesst, coordinirt). Doch deutet die Stellung von V. 14 nach V. 9—13 darauf hin, dass das, wovon er redet nach dem geschehen werde, wovon in V. 9—13 die Rede ist. Und noch weiter führt der Inhalt von V. 14 vgln. mit dem von V. 9—13. Er zeigt, dass das, was V. 14 aussagt, nicht bloss auf das, wovon V. 9—13 handelt, sondern auch aus ihm folgt, dass Jenes eine Folge von Diesem ist. Der Herr bestraft, nachdem er Israel von allem Vertrauen auf und allem Glauben an Das, was nicht Er ist und allem Dem, was früher Produkt und Kennzeichen dieses Vertrauens gewesen war, gereinigt hat, die Völker auf das Härteste, welche es, seinem Willen ungehorsam (er will Israel, weil es sich nun auf ihn allein stützt und ihn allein anbetet, gänzlich unangefochten haben), angegriffen haben (wohl eben dadurch zum Angriffe auf dasselbe verlockt, dass sie es wehrlos sahen; vgl. Ez. 38, 10. 11). Der Prophet kehrt so in dem Schlussverse des C.'s (und des ganzen verheissenden Theils seines Buches) noch einmal zu dem in 5, 4 f. 7 f. vgl. auch 4, 11—13 und 5, 3 ausgesprochenen Gedanken zurück, mit ihm, weil der Gedanke, Israel werde in der messianischen Zeit nicht mehr, wie in der näheren Zukunft, den Völkern preisgegeben werden, der Grundgedanke im C. ist, sehr passend abschliessend. Das Perf. שמעו erklärt sich daraus, dass der Ungehorsam und der aus ihm fliessende Angriff der Strafe vorangehen. Es hat den Sinn des Fut. exacti. הגוים sind nicht *die Völker*, alle Völker, sondern *diejenigen Völker* und אשר nicht *weil*, sondern *welche*. Nicht alle Völker werden ungehorsam sein und angreifen; vgl. 4, 1 f. und s. ob. S. 244 f.; vgl. auch Stellen, wie Jer. 12, 17. Jes. 60, 12. שמעו setzt voraus, dass der Herr es allen Völkern befohlen hat, Israel nicht anzugreifen. Israel ist dann wieder und nun für immer, was es in der Zeit war, da der Herr zuerst mit ihm in ein Verhältniss tritt: קדש ליהוה; alle, die es werden fressen wollen, werden wieder wie im Anfang büssen müssen, Unglück wird dann wieder über sie kommen (Jer. 2, 3; vgl. die Verheissungen in Joel 4, 17. Ob. 1, 17). Nach Jes. 60, 12 sollen dann sogar die Völker, die ihm nicht dienen wollen, vernichtet werden. Aehnlich, wie an uns. St. den Völkern befohlen wird, Israel nicht anzugreifen, und sie, wenn sie nicht gehorchen, vernichtet werden sollen, wird Jer. 12, 14—17 von den bösen Nachbarn Israels nach dessen und ihrer dereinstigen Wiederherstellung gefordert werden, Israels Wege zu lernen und beim Namen des Herrn zu schwören, und ihnen für den Fall des Ungehorsams (Jer. 12, 17) Ausrottung verkündet (während sie für den Fall des Gehorsams in der Mitte des Volkes Gottes aufgebaut werden sollen). Mich. 5, 14 und Jer. 12, 14—17 hängen in sofern eng zusammen, als Nichtbekehrung zum Herrn bei den Völkern nothwendig Angriffe auf Israel

ung gerade der Züge, welche zu dem Momente des äusseren Heiles
ı besonderer ursächlicher Beziehung stehen, das er bei seiner Absicht,
ie Heilszeit als vollkommenen Gegensatz zur Gerichtszeit aufzustellen,
lanmässig stets besonders hervorgehoben hat; und damit hat er, aus
em Gegensatze der Heilszeit zur Strafzeit zu ihrem Gegensatze zu der
en Gerichten vorangehenden und sie hervorrufenden Sündenzeit, mit
ler er auch sein Buch wesentlich begonnen hatte (1, 4), über- und
urückgehend, seine ganze Darstellung abgeschlossen und abgerundet.
Damit, scheint es, hätte der Prophet sein Buch schliessen können.

zur Folge haben muss (der Hass der umwohnenden Völker gegen Israel war wesentlich ein Religionshass). Mit עשׂה נקם *Rache üben* vgl. Ez. 25, 17. Ps. 149, 6. An beiden Stt. wird die Redeweise mit ב *an* verbunden, hier mit את *mit*. Der Rache Uebende und das Objekt der Rache werden als zusammengesellt gedacht. Vgl. unser: *übel mit Jem. verfahren*. *In Zorn und Grimm* also eine überaus furchtbare Rache. Der Zorn und Grimm sind Liebeseifer für Israel (vgl. Jes. 26, 11). Nicht ist der Sinn von V. 14: der Herr wird diejenigen Völker, gleichviel ob israelitishe oder heidnische, strafen, die sich nicht so, wie in V. 9—13 beschrieben, reinigen lassen wollen, oder auch der Herr wird die heidnischen Völker strafen, die dies zu thun sich weigern; denn die Reinigung in V. 9—13 betrifft nur Israel, zu dessen gegenwärtigem Zustande sie in Beziehung steht, dass dieses sich dann nicht reinigen lässt, ist ein undenkbarer Fall, und die Völker kommen im C. überall nur als Feinde Israels in Betracht. Ebensowenig (aus dem letzten Grunde) hat der V. den Sinn: der Herr wird die Völker, welche den Gehorsam des Glaubens, den er dann von allen Völkern fordern wird (vgl. 4 1 f.) nicht leisten wollen, strafen (Jer. 12, 16. 17). Allerdings aber setzt der Angriff auf Israel vorangegangenen Ungehorsam gegen das ihnen verkündigte Wort (4, 1 f.) voraus (s. ob S. 243 ff.). Gegen beide Erklärungen möchte auch schon das נקם sprechen, was auf Beleidigung Gottes durch Verletzung Israels zu führen scheint (vgl. Stellen wie Ez. 25, 15—17); wiewohl doch schon Widerspenstigkeit gegen Gott oder Unglaube an ihn als Beleidigung desselben aufgefasst werden kann. Ganz verfehlt ist *Hitzigs* Erklärung, nach welchem את הגו׳ den Sinn haben soll: an denn Heidenvölkern überhaupt, die mir von Anfang an ungehorsam gewesen sind (vgl. 2, 4 Ps. 9, 18). Der blosse frühere Ungehorsam der Heiden kann kein Gericht über sie in der messianischen Zeit motiviren, und sie (Theile aller) sollen ja nach 4, 1 f. in dieser Zeit bekehrt werden. Nur aus Ungehorsam gegen das bekehrende Wort hergeflossene Feindschaft gegen das Volk Gottes kann in der messianischen Zeit Gerichte über Heidenvölker hervorrufen, und nur die Heidenvölker können dann gerichtet werden, die sich solche Feindschaft zu Schulden kommen lassen (vgl. 4 f. 7 f. 4, 11—13).

Satz und Gegensatz, die Schilderung der Strafe und des Verderbens, das sie hervorrufen müsse und werde, und die Schilderung des Heiles und der es bedingenden und verursachenden Umwandelung in Israels Gesinnung, sind vollendet, der Schluss des Gegensatzes ist zum Anfang des Satzes zurückgekehrt. — Allein noch hat er ehe er enden kann die ausgesprochenen Drohungen und Verheissungen zu begründen und zu rechtfertigen: er hat noch zu zeigen, dass der Zwiespalt, welcher zwischen dem Herrn und Israel entstanden ist, durch die heuchlerische Busse, durch welche ihn Israel gegenwärtig lösen zu können vermeint, nicht gelöst werden könne; dass auf dem Wege, auf welchem er allein noch friedlich gelöst werden könne, auf dem Wege ernstlicher und wahrhafter durch Nachweis der Vermeintlichkeit der jetzigen Bekehrung und seines immer noch Statt findenden Abfalls und durch Strafdrohung, das Volk ihn nicht lösen wolle, indem sein Verderben dazu zu allgemein und tief sei, und dass darum der Herr, den von Israel gebrochenen Bund auch von seiner Seite aufhebend und so den Zwiespalt vollendend, es nothwendig strafen müsse (Begründung und Rechtfertigung der Strafdrohung in C. 1—3); dass aber gerade die Strafe die Lösung desselben, welche weder Israels vermeintliche Busse, noch des Herrn Nachweis, dass sie nur vermeintlich und dass es immer noch abgefallen sei, und seine Drohung wegen dieses Abfalls herbeiführen gekonnt, herbeiführen werde, indem Israel in Folge derselben reuig zum Herrn zurückkehren und der Herr hierauf die Verheissungen, die er gegeben, erfüllen werde (Begründung und Rechtfertigung der Verheissung C. 4. 5). Und nachdem er so beide, seine Drohung und Verheissung begründet und gerechtfertigt, hat er sich die letztere noch im Glauben anzueignen, für sie den Herrn zu preisen und seine zuversichtliche Hoffnung auf ihr Kommen auszudrücken. — Zuerst und vor Allem hat er nachzuweisen, warum er so viel und so stark hat drohen, und sogar eine so erschreckliche und bisher so ganz unerhörte, noch nie aus eines Propheten Mund gekommene Drohung, wie die von Jerusalems und des Tempels Zerstörung, hat aussprechen müssen. Es herrscht gegenwärtig ein Zwiespalt zwischen Israel und dem Herrn. Dass Israel Schuld an diesem Zwiespalte ist, indem es vom Herrn abgefallen, ist unläugbar und läugnet es auch nicht, sondern giebt es vielmehr willig und scheinbar reuig zu. Nun gilt es den Zwie-

alt zu heben. Scheinbar ganz zerknirscht ob seines Abfalls, ist Israel nz bereitwillig zu solcher Hebung desselben. Aber das Mittel, worch es ihn heben will, führt nicht zum Ziele. Es will ihn dadurch ben, dass es dem Herrn viele und kostbare Opfer bringt. Aber der err verlangt solche Opfer nicht. Was er verlangt, ist Gerechtigkeit, ebe und Demuth. Da nun Israel durch sein Mittel den Zwiespalt nicht ben kann, versucht der Herr die Hebung. Er weist Isr. nach, dass e Bekehrung, von der es meint, durch sie sei der Zwiespalt zwischen m und dem Herrn schon gehoben, eine nur vermeintliche sei, indem noch mer fort Sünden, mit denen eine wahre Bekehrung sich nicht verträgt, ihm herrschen, und er droht ihm für seinen so noch immer daurenen Abfall alle die Strafen, die er im Gesetze für ihn bestimmt hat. Durch en Nachweis hofft er das Volk von seinem Wahne, schon bekehrt zu ein, weil es ihm nach längerer Vernachlässigung seines Dienstes und friger Hingabe an den Dienst der Götzen, nun seit kurzem wieder iene, nüchtern machen zu können, und durch diese Drohungen, glaubt r, werde es sich zur wahren Bekehrung hinschrecken lassen, und so erde der Zwiespalt friedlich gelöst werden. Aber auch das göttliche ittel vermag nicht, ihn zu lösen. Israel ist zu allgemein und tief vererbt, um sich durch dasselbe zur wahren Bekehrung bringen zu lassen. o muss es der Herr denn, das Verhältniss zu ihm auch seinerseits send und so den Zwiespalt vollendend, strafen. Damit ist die Strafohung, die der Prophet ausgesprochen, begründet und gerechtfertigt.

Sodann hat Micha auch nachzuweisen, warum er so viele herrhe Verheissungen ausgesprochen. Bei der gänzlichen Aufhebung des rhältnisses zwischen dem Herrn und Isr. durch die Bestrafung dieses nn es nicht bleiben. Ein solches Ende Israels wäre wider Gottes rheissungstreue. Es mus eine Wiedervereinigung der Getrennten einten. Die wird durch eben die Strafe vermittelt werden, die zunächst fhebung des Bundes ist. Israel wird sich in Folge der Strafe von Herl zum Herrn bekehren und dieser es hierauf wiederannehmen und wieherstellen. Damit ist auch die Verheissung M.'s begründet und gerechttigt. — Endlich hat M. noch das Verheissene zu seinem Glaubenseigenm zu machen, was dadurch geschieht, dass er den Herrn um dessen füllung anfleht und eine sie verheissende Antwort empfängt, und seinen eis für und seine zuversichtliche Hoffnung auf dasselbe auszusprechen.

Indem Micha in dem verheissenden Theile seines Buches zuletzt davon gesprochen hatte, dass der Herr in der Heilszeit Israels Rosse und Wagen, Festungen und Städte, Zaubereien und Wolkendeuter, Götzenbilder und Götzensäulen, Götzenstämme und mit Götzen und Götzendienst erfüllten Städte ausrotten werde, war ihm seine Gegenwart, von der er, schon lange ganz in die ferne herrliche Zukunft versenkt und in ihr lebend und webend, schon lange entfernt gewesen, die schon lange seinen Blicken entschwunden war, wieder vor die Seele getreten, und zwar mit ihrem ganzen von Gott abgekehrten Sinne, ihrem ganzen glaubenslosen und abgöttischen Wesen. Jetzt kehrt er nun zu ihr, der trüben und traurigen, zurück, um gewissermaassen, seinen Lauf von Neuem beginnend, den Weg noch einmal zu durchmessen, welchen er schon einmal vollendet hat. — Was, wenn man die Gegenwart betrachtet, zunächst vorliegt, ist, wie eben in der Thatsache hervortritt, dass Vertrauen auf irdische Vertheidigungsmittel und allerlei Zauberei und Götzendienst unter den Israeliten in so hohem Grade eingerissen sind, eine Disharmonie, ein Zwiespalt, ein Missverhältniss zwischen dem Bundesvolke und dem Bundesgotte. Jenes hat sich von diesem gänzlich losgesagt, hat mit ihm gebrochen. Es hat dies aber offenbar ohne allen Grund und in schnöder Undankbarkeit gethan; denn weit entfernt, durch irgend Etwas seinen Abfall von ihm verursacht zu haben, hat er es vielmehr in der Vorzeit mit Wohlthaten überhäuft. Dies muss nun auch das abgefallene Volk anerkennen; es kann die Grundlosigkeit seines Abfalls und die schnöde Undankbarkeit, die es durch ihn bewiesen und beweise, wenn sie ihm vorgehalten werden, nicht läugnen. Es sucht, wenn Dies geschieht, seine Schuld willig zugebend, voll anscheinender Demuth, seinen beleidigten Gott zu versöhnen. Aber das Versöhnungsmittel, zu dem es da greift, das es ihm da darbietet, ist nur scheinbar, ist nicht wirklich das rechte, es ist nicht Das, was er in Wahrheit von ihm verlangt hat — nicht Opfer, die er nur scheinbar gefordert hat, sondern, wie es wohl wissen könnte, Gerechtigkeit, Liebe und Demuth, also gerade Das, woran dasselbe es jetzt gänzlich fehlen lässt, hat er von ihm verlangt — und eben indem es zu Opfern als zu Versöhnungsmitteln greift, indem es gerade sie seinem Gotte als solche darbietet, giebt es schon zu erkennen, dass es ihm mit seiner Rückkehr zu dem verlassenen Herrn nicht recht ernst ist, indem es fort und fort

gerade von Dem nicht lassen will, was Demjenigen ganz zuwider ist, das er von ihm gefordert hat. — Diese Gedanken, welche sich dem Propheten, wenn er Israels Zustände und sein ganzes Wesen und Bezeugen in der Gegenwart betrachtet, aufdrängen, spricht er in dramatischer Form aus, indem er sie in der Form eines Rechtsstreites zwischen dem Herrn und dem abgefallenen Israel entwickelt und darstellt, bei welchem die Berge die Zeugen, der Herr der Ankläger, Israel der Angeklagte und der Prophet zugleich der die Zeugen zum Hören auffordernde Herold und der Repräsentant des Klägers ist und das abgefallene Israel, vom Herrn angeklagt und überführt, dass es ohne Grund ihm gram sei, ja, dass es, indem es ihm gram sei, sich der schwersten Undankbarkeit schuldig mache, seine Schuld, sie zugebend, durch Opfer versöhnen will, aber den Bescheid erhält, dass der Herr nicht sie, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demuth von ihm fordere.

Nachdem M. Israel aufgefordert hat, zu hören, was der Herr jetzt reden werde, damit Worte desselben ankündigend, die Israel angehen und für dasselbe von grosser Bedeutung sind, die wohl verdienen, von ihm gehört, erwogen und beachtet zu werden (6, 1 *a*), lässt er den Herrn ihn selbst, den Propheten, auffordern, in seinem Namen und an seiner Statt einen Rechtsstreit mit Israel zu führen, bei dem die Berge und Hügel, die, von jeher existirend, Alles gesehen haben und deshalb in dem Streite, den der Herr mit Israel zu führen vor habe, Zeugniss abzulegen geschickt sind, Zeugen sein sollen (6, 1 *b*). Der Aufforderung Folge leistend, ruft der Prophet hierauf die immerwährenden Berge, die Grundvesten der Erde, auf, den Streit, den der Herr mit seinem Volke führen wolle, mit anzuhören (6, 2) und tritt dann, den Herrn repräsentirend, als Ankläger auf oder lässt ihn selbst durch seinen Mund als Ankläger auftreten (V. 3—5). Der Herr fragt Israel, was Böses er ihm gethan, womit er Ueberdruss an sich und Missstimmung gegen sich bei ihm hervorgerufen, denn Böses müsse er ihm gethan haben, Widerwillen gegen sich durch irgend Etwas scheine er bei ihm erweckt haben zu müssen, da es ihn von sich gestossen habe und halte; es solle frei und kühn Alles heraussagen, was es gegen ihn habe (6, 3). Also frage er es und fordere er es auf, in dem guten Bewusstsein, dass er Nichts dergleichen an ihm gethan, durch Nichts seinen Abfall hervorgerufen habe; mit Nichten habe er durch irgend

Etwas sein gegenwärtiges Bezeugen gegen ihn veranlasst. Denn, weit entfernt, ihm etwas Böses zugefügt zu haben, habe er ihm vielmehr die grössten Wohlthaten erzeugt, indem er es in der Vorzeit aus Aegypten, dem Sklavenhause, erlöst habe und es von Mose und seinen Geschwistern habe durch die Wüste leiten lassen; es müssten denn etwa eben diese Wohlthaten das Böse sein, dass er ihm gethan (6, 4). Das Volk solle sich, um zu erkennen, wie viel Treue der Herr an ihm bewiesen habe, z. B. nur einmal jene Geschichte von Balaks Plan, es durch Bileam verfluchen zu lassen, und von dem Segen, den Bileam statt des Fluches vom Herrm über dasselbe auszusprechen genöthigt worden sei, in das Gedächtniss zurückrufen und die Strecke von Sittim bis Gilgal -- den Sieg über die midianitischen Verführer troz des vorhergegangenen Abfalls, den wunderbaren Übergang über den Jordan, die Ankunft im verheissenen Lande, die Gnadenwohlthat der Beschneidung in Gilgal — im Geiste vor Augen stellen (6, 5). Wie sich erwarten lässt, hat das angeklagte Volk, das der Prophet nun redend einführt, Nichts zur Rechtfertigung seines Abfalls wider den Herrn anzuführen, kann es auch, dass er ihm die grossen Wohlthaten erzeugt hat, an die er es erinnert, nicht in Abrede stellen, und muss es daher zugeben, dass sein Abfall von ihm in seiner eigenen Sünde seinen Grund habe und es sich durch ihn schwerer Undankbarkeit schuldig gemacht. Es thut dies auch, indem es (seinen Repräsentanten, den Propheten) fragt, was es ihm darbringen solle, um seinen gerechten Zorn zu versöhnen (6, 6 *a*), ob er Opfer (6, 6 *b*), ob er die zahlreichsten Opfer (6, 7 *a*), ob er das Theuerste was es habe, seine erstgeborenen Kinder, die Frucht seines Leibes, als Opfer (6, 7 *b*) von ihm haben wolle, denn ihm tausende von Opfern, ihm selbst solche Opfer, wie seine Erstgeborenen sind, für seine Missethat zu bringen, sei es bereit, in der tiefsten Erkenntniss seiner schweren Verschuldung gegen ihn und nun nur eifrig bestrebt, einen versöhnten Gott an ihm zu haben und sein altes Verhältniss zu ihm wiederherzustellen (6, 6. 7). Auf solche Rede erhält es schliesslich von dem Propheten den scharfen Bescheid, dass es wissen könne, was gut sei, indem der Herr es ihm kundgethan (6, 8 *a*), und dass der Herr, wie er ihm kundgethan, nichts, schlechterdings nichts Anderes von ihm fordere als Uebung der Gerechtigkeit, Liebe zur Milde und demüthigen Wandel mit Gott; dass

also Dies und nicht Opfer das in den Augen des Herrn Gute sei und er Dies, nicht sie jetzt von ihm fordere. Durch Rückkehr zu der verlassenen Gerechtigkeit, Milde und Demuth, in deren Verlassen eben sein Abfall bestehe, werde es seinen Willen erfüllen (6, 8 *b*) [122].

122) Es ist augenscheinlich, dass 5, 9—13, wo M. die Heilszeit in religiöser Beziehung seiner Gegenwart entgegensetzt (*deine Rosse* u. s. w. = die Rosse, die sich jetzt in grosser Zahl in deiner Mitte befinden u. s. w.), den Uebergang zu C. 6, 1 ff. bildet, wo der Prophet wieder auf dem Boden der letzteren steht und sich bewegt. Das Erste, was dem zu seiner Gegenwart zurückgekehrten entgegentritt, ist die Thatsache, dass Israel in ihr, von dem Propheten des Abfalls und der Undankbarkeit gegen den Herrn geziehen, seine Schuld zwar willig zugiebt und sie auch wieder gut zu machen bereit ist, dies aber durch zahlreiche Opfer thun zu können meint, während es nicht daran denkt, von dem zu lassen, worin eben zum gutem Theile sein Abfall besteht: seine Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen der Schwachen und seine Hoffarth. Es characterisirt dieser Zug vortrefflich den Anfang der Regierung Hiskia's, wo man in Folge der Vorhaltungen der Propheten zwar allgemein erkannte und zugab, dass man sich durch den Götzendienst unter Ahas schwer versündigt habe und, zum Jehovadienste zurückkehrend, durch den Eifer, den man in ihm bewies, seine Schuld wieder gut zu machen suchte (was an und für sich ganz löblich war, wie den auch gerade die Besten in dieser Beziehung am Meisten Eifer bezeigten und dieser Eifer in den Geschichtsbüchern, der Chronik vornehmlich, gepriesen wird), aber die Masse des Volkes von dem nicht lassen wollte, worin ausser in dem Götzendienste der Abfall bestand: von den Sünden wider den ethischen Theil des Gesetzes, d. h. wo sie sich doch nur äusserlich und scheinbar zum Herrn bekehren wollte. In solcher Zeit war auch eine Neigung und ein Bestreben, wie die, welche sich in 6, 6. 7 aussprechen, bei gänzlichem Vergessen der Forderungen, die in 6, 8 ins Gedächtniss zurückgerufen werden, ganz natürlich. Dass man in Hiskia's erster Zeit den Herrn, von dem man unter Ahas so schnöde abgefallen, durch zahlreiche Opfer zu versöhnen, sehr geneigt war und suchte, erfahren wir eben aus 6, 1—8. Die Chronik erzählt von dieser in einer Zeit, wie die erste Hiskia's sein musste, sehr begreiflichen Thatsache Nichts, indem sie nur von den Bemühungen Hiskia's und seiner levitischen und priesterlichen Gehilfen, den Tempel zu reinigen und den unterbrochenen Jehovadienst wiederherzustellen, berichtet (2 Chr. 29), und Micha ergänzt in dieser Beziehung also ihren Bericht. Doch vgl. 2 Chr. 29, 21—24. Mich. 6, 1—8 giebt uns eine lebendige Vorstellung davon, wie die Propheten im Anfange der Regierung Hiskia's neben dem reformatorischen Könige und seinen priesterlichen Mitgehilfen zur Rückführung des tiefgefallenen Volkes zum Herrn wirkten.

Schon aus dem Sinne, den Israel an den Tag legte, indem es dem Herrn auf seine Anklage Opfer darbot, und aus der Antwort, die es

Sie suchten die nur äusserliche, scheinbare Rückkehr, zu der die königlich-priesterliche an und für sich durchaus löbliche und nothwendige Reformation das einer herzlichen Bekehrung so sehr abgeneigte und zu heuchlerischem Selbstbetrug so stark hinneigende Volk zu führen drohte, zu einer innerlichen, wahren zu machen, indem sie den äusserlichen Jehovadienst, den es, ihn auf das Geheiss seiner Oberen ebenso annehmend (s. Jes. 29, 13), wie es früher auf ihr Geheiss ihn verlassen hatte, sich gern gefallen liess und in dessen recht eifriger Betreibung es seine ganze Bekehrung zu setzen geneigt war, bei Beharren in den übrigen Sünden ausser dem Götzendienste als nicht vom Herrn gewollt bezeichneten und im Gegensatze zu ihm das Lassen von den vielen schreienden Sünden gegen die zweite Tafel, die unter ihm allgemein im Schwange gingen, als Das hervorheben, was der Herr verlangt habe. Sie vertreten mit einem Worte (vorzugsweise) die innere Seite der Reformation, während König und Priester (vorzugsweise) die äussere vertreten, der die Propheten übrigens gewiss auch nicht fremd waren; denn nicht gegen Jehovadienst an und für sich, gegen die Bemühungen ihn widerherzustellen und gegen den neuen Eifer in ihm kämpfen sie (wie konnten sie Dies? und wie scharf drohen sie nicht wegen des Götzendienstes, auch des noch bestehenden?), sondern gegen Jehovadienst vergesellschaftet mit Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit und Hoffarth und also gegen todten, heuchlerischen. — Der Schwerpunkt in der Strophe liegt in V. 6—8; die vorangehenden VV. bilden mehr nur die Einleitung zu dem Gedanken in den drei Schlussversen derselben, sollen mehr nur auf sie hinleiten. Um auszusagen, dass Israel jetzt, wenn auf Abfall angeklagt, seine Schuld zugebend, Gott durch zahlreiche Opfer versöhnen wolle, während er von ihm, Gerechtigkeit zu üben u. s. w., fordere (wozu es keine Neigung verrathe), musste er zuerst Israel anklagen lassen. Die dramatische Form, in der er die Gedanken der Strophe entwickelt, war theils durch ihren Inhalt, theils durch die Rückbeziehung auf Deut. 32, 1 vgl. 31, 28. 30, 19. 4, 26 nahe gelegt. Es fand in der Gegenwart ein Missverhältniss zwischen dem Herrn und Israel Statt, dem Bundesgotte und dem Bundesvolke, Israel schien mit dem Herrn, indem es seinem Dienste entsagt hatte, unzufrieden zu sein, Etwas wider ihn zu haben. Es lag daher nahe, den Herrn es fragen zu lassen, wodurch es sich seinen Abfall zugezogen habe, und ihm dann auf seine eine Anklage einschliessende Frage eine Verantwortung in den Mund zu legen, oder die Anklage des Herrn wider dasselbe und seine Verantwortung in der Form eines Rechtsstreits darzustellen. Moses hatte am Schlusse seines Lebens Himmel und Erde aufgefordert, wenn das Bundesverhältniss zwischen dem Herrn und Israel dereinst gestört sein würde (was bei Israels tiefverderbtem Herzen durch seine Schuld gewiss einmal in Zukunft

om Propheten auf sein Anerbieten empfing, ging hervor, dass es, von
en Sünden, in welchen vorzüglich sein Abfall bestand: Ungerechtigkeit,

der Fall sein werde), als die, welche, weil sie stets dagewesen, Alles gesehen, davon Zeugniss abzulegen, dass der Bundesbruch nicht des Herrn, sondern Israels Schuld sei. Das, was Moses vorausgesehen, war nun jetzt eingetreten. Es lag daher nahe, sie jetzt jenes Zeugniss ablegen zu lassen. Dies führte aber wie von selbst auf den Gedanken eines Rechtstreits, bei dem Jehova anklagt und das Volk sich verantwortet. Wenn Micha nicht, wie Jesaja in Jes. 1, Himmel und Erde selbst, sondern nur die festesten, unvergänglichsten Theile der Erde, die Berge, auffordert, zu zeugen, so spricht dies nicht dagegen, dass sich 6, 1 f. auf die angeführten deuteronomischen Stellen zurückbeziehen. Die Rückbeziehung ist nur eine in Beziehung auf das Unwesentliche freie. Dass Micha in C. 6 allenthalben der Pentateuch und besonders das Deuteronomium, dessen Schlusscapitel ganz vorzüglich, vor der Seele gestanden, und dass er sich in diesem C. überall auf ihn bezieht, ist eine nicht zu leugnende Thatsache; s. *meine* Beitrr. S. 210 f. — In C. 1—3, dem ersten rügenden und drohenden Theile seines Buches, hatte der Prophet da, wo er rügte, nur immer von den einzelnen Sünden gesprochen, in denen sich Israels Abfall vom Herrn kund gab (Götzendienst, Ungerechtigkeit u. s. w.), hier, wo er zum zweiten Male in ihm rügt und droht, redet er von der Aufhebung des Bundesverhältnisses mit dem Herrn, die von Seiten Israels dadurch eingetreten war, dass es sich, ihm nicht mehr dienend und seinem Willen nicht mehr nachlebend, von ihm losgesagt hatte, selber, indem er zu dem Grundverhältnisse der beiden Theile zurückgeht und die Sünde Israels in Beziehung auf dasselbe betrachtet. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, dass der Prophet die Gedanken in V. 6—8 durchführen will und nach dem ganzen Plane und Ideengange seiner Schrift jetzt durchführen muss (s. ob. S. 270 f.), die Darstellung dieser Gedanken aber nothwendig macht, vom Abfall Isr.'s im Allgemeinen zu reden, und die Erscheinung selber ist für den letzten Theil des Buches sehr angemessen. — 6, 1 f. Einleitung zum Streite. Mit V. 6 *a* vgl. 3, 1. 9. 1, 2. Hier wird das ganze Volk, nicht ein einzelner Stand desselben, angeredet, weil, was gesagt werden soll, alle Israeliten angeht. Die ausdrückliche Aufforderung zum Hören, weil, was der Herr sagen will, Israel nicht nur angeht, sondern auch von grosser Bedeutung für dasselbe ist und es aufs Stärkste bewegen muss. Hier anders, wie 3, 1. 9. 1, 2, das Objekt des Hörens hinzu, um das Folgende feierlicher anzukündigen und dadurch seine Wichtigkeit hervorzuheben. Das, was der Herr sagen will, sind seine Worte an Micha in Hem. *b*: dass der Herr mit Israel mit Zuzeugennahme der Berge durch den Propheten einen Rechtsstreit führen lassen will; worin für dasselbe schon angedeutet liegt, dass der Herr es seines jetzigen Abfalls wegen anklagen werde, und es sich auf die Anklage werde verantworten

Lieblosigkeit und Hoffarth, zu lassen, nicht im Geringsten den Willen habe, sondern fort und fort sich denselben hingeben und in ihnen leben

müssen. Was der Herr sagen will, ist eine Schreckenskunde für das Volk. Der Prophet setzt nicht לִי zu אֹמֵר hinzu, um schärfer hervorzuheben, dass das, was er sagen wolle, Gotteswort sei (nicht er, sondern der Herr selbst expostulirt in dem Folgenden mit Israel, nicht von sich selbst, sondern in des Herrn Auftrage thut er es, E r thut es in ihm), und weil Hem. *b* zwar zum Propheten, aber für das Volk gesagt ist. אֹמֵר *dicturus est* spannt die Erwartung. — In רִיב liegt noch nicht, wer der ist, mit dem M. und an dessen Statt er streiten soll. Die Aufforderung an Israel, zu hören, der Befehl, die Berge beim Streite zu Zeugen zu nehmen, und der Umstand, dass der Herr M. auffordert zu streiten, lassen es aber Israel, zumal bei seinem bösen Gewissen und da ein Prophet es ist, der also zu ihm spricht, mehr als bloss ahnen, dass es vom Herrn angeklagt werden soll. *Streite;* M. soll also die Person des Herrn vorstellen. Man könnte das Wort auch so auffassen wollen, dass es besagte, M. solle einen Streit zwischen Israel und dem Herrn darstellen, wo er dann die beiden streitenden Personen agiren würde. Für diese Auffassung scheint der Umstand zu sprechen, dass die Person M.'s in V. 2 von der des Herrn unterschieden wird und in V. 3—5 ganz zurücktritt (der Herr redet selbst); gegen sie entscheidet jedoch V. 6—8; Micha müsste denn die Einkleidung seiner Gedanken in die Form eines Rechtsstreits zwischen den Herrn und Israel von V. 6 an fallen gelassen haben. Das קוֹלֶךָ spricht mehr dafür, dass M. den ganzen Rechtsstreit zwischen dem Herrn und seinem Volke, Beide reden lassend, vor dem Letzteren darstellt und, so zu sagen, aufführt, denn die Berge sollen ja, was von beiden Seiten gesagt wird, hören. *Mit den Bergen,* d. h., wie man aus *bβ* und noch deutlicher aus V. 2 in seiner Rückbeziehung auf V. 1 *b* sieht, so, dass die Berge als Zuhörer beim Streite dabei sind. Gewöhnlich ist רִיב אֵת פ׳ *mit Jem. als seinem Gegenpart streiten. Deine Stimme,* d. h. *deine* des Streitenden, nicht *deine* des sie zum Hören auffordernden *Stimme.* — V. 2. Indem der Herr verlangt hat, dass die Berge beim Streite dabei seien, den den Streit aufführenden Propheten hören sollen, hat er diesem geboten, sie zum Hören aufzufordern. Diesem Gebote leistet er nun ehe er die Parteien reden lässt Folge. V. 2 entspricht dem *mit den Bergen* u. s. w. in 1 *b*, V. 3 ff. dem *streite* ebds. V. 2 ff. bewegt sich in einer der Ordnung in 1 *b* entgegengesetzten Ordnung. Der Prophet muss zuerst die Berge zum Hören auffordern ehe er den Streit eröffnen kann. Warum gerade die Berge Zuhörer des Streites sein sollen, deutet M. in *aβ* an, indem er sie daselbst *die beständig daseienden, die Grundvesten der Erde* nennt. Weil sie beständig da sind und die Grundvesten der Erde bilden, sollen sie hören. Sie sollen aber weil sie dies sind und diese bilden nicht darum oder doch wenigstens nicht bloss und nicht vornehmlich darum hören,

wolle. Dies sagt nun der Herr selbst, vom Propheten von Neuem redend eingeführt, durch dessen Mund ausdrücklich und droht dem

weil solche Zuhörer grosse, erhabene und ehrwürdige und somit Zuhörer sind, wie sie sich für einen Rechtsstreit geziemen, bei dem der allmächtige Gott selbst den einen Theil bildet und der zwischen ihm und seinem auserwählten Volke geführt wird und also von dem grossartigsten und wichtigsten Verhältnisse handelt, das es giebt, sondern, worauf das האתנים und die sehr wahrscheinliche Rückbeziehung von V. 1 *b* 2 auf Deut. 32, 1 (s. ob. S. 276 f.) führt, darum oder doch auch und ganz vorzüglich darum sollen sie als die immerwährenden, als die Grundvesten der Erde hören, weil sie als solche, Zuschauer von Allem, auch gesehen haben, was der Herr in der Vorzeit und den Lauf der Zeiten hindurch für Israel gethan hat, und wie Israel ihm von jeher dafür gelohnt. Ist aber nun dies der G r u n d, aus dem gerade s i e hören sollen, so kann der Z w e c k, z u dem sie hören sollen, nur d e r sein, Zeugniss abzulegen, ein Zeugniss für den Herrn und wieder Israel; mit welchem Zwecke auch die Rückbeziehung der Stelle auf Deut. 32, 1 und die anderen ob. angef. Stt. übereinstimmt. Hätte freilich איתן in *aβ* die abgeleitete Bedeutung *stark*, wofür die folgende Bezeichnung מוסדי ארץ sich anführen liesse, die das Prädikat איתן zu begründen und somit seine Bedeutung zu erklären scheint, so würde der Grund, warum die Berge zuhören sollen, bloss ihre Erhabenheit und Grösse sein, und M. an einen Zweck, zu dem sie hören sollen, nicht denken. Aber man kann auch annehmen, dass dem Propheten, nachdem er in הא' die Eigenschaft der immerwährenden Dauer der Berge hervorgehoben hatte, in מוסדי א' nicht sowohl die Festigkeit und Stärke der Berge als vielmehr die daraus, dass sie Grundvesten der Erde sind, sich ergebenden Eigenschaften der Uranfänglichkeit und Unvergänglichkeit derselben vorgeschwebt haben. Es liegt um so näher, bei הא' an die Grundbedeutung zu denken, als sie eben die Grundbedeutung ist und für die Berge so vortrefflich passt, und als gerade die Ewigkeit, Unvergänglichkeit so oft an den Bergen hervorgehoben wird (vgl. z. B. Gen. 49, 26. Deut. 33, 15. Ps. 90, 2. Hab. 3, 6). Dass der Zweck, zu dem die Berge hören sollen, nicht ausgesprochen, sondern nur mittelbar angedeutet wird, und dass die Berge nachher nicht nur kein Zeugniss ablegen, sondern auch nicht weiter vorkommen, beweist nur, dass der Prophet auf den Gedanken der Zeugenschaft der Berge kein grosses Gewicht legte und ihn daher die folgenden grossen Gedanken ganz aus seinem Sinne drängten. Jedenfalls enthält מ' א' keine grammatische Begründung und Erklärung von הא': *Grundvesten der Erde seiend,* indem ihr u. s. w., was prosaisch wäre, sondern liegt die Begründung und Erklärung des letzteren Wortes nur in der Bedeutung der ersteren, indem diese eine mit jenem parallele den Bergen zugerufene Bezeichnung enthalten. M. sagt in V. 1 *b* — 2 *b* stufenweise immer deut-

hartnäckig in seinem Abfalle verharrenden Volke den gewissen Eintritt der Strafen an, die er ihm im Gesetze für den Fall der Abtrünnigkeit

licher, wovon er in dem Folgenden handeln wolle: von einem Streite, einem Streite des Herrn, einem Streit zwischen ihm und seinem Volke. Die Bezeichnung Israels als *Gottes Volk* zuerst, dann erst der Name *Israel;* das: *Volk des Herrn* tritt auch im Folgenden (V. 3. 5) scharf hervor. Das Verhältniss, in dem die beiden Streitenden zu einander stehen, ist beim Streite vom grössten Gewichte. — V. 3—8. Der Streit selbst. V. 3—5. Der Herr. Seine Anklage. — Der Herr eröffnet den Streit. Der Ausgangspunkt für den Herrn (und mithin auch der des ganzen Streites) ist Israels Verhalten gegen ihn, sein Abfall, der in V. 3—5 und in der Strophe überhaupt, nirgends in ihr ausdrücklich erwähnt (in V. 8 wird er nur indirekt angedeutet), deutlich die Voraussetzung bildet. Aus ihm scheint dem Herrn hervorzugehen, dass die Abgefallenen wider ihn Etwas haben müssen; denn ohne allen Grund werden sie sich von ihm doch nicht losgesagt haben. Der Herr will nun, dass sie das, was sie wider ihn haben, frei und offen heraussagen sollen, damit es an den Tag komme, dass sie — was er, seiner Unschuld sich bewusst, mit Gewissheit im Voraus weiss — Nichts gegen ihn vorzubringen vermögen und also ohne Grund von ihm abgefallen seien, und damit er denselben zugleich, was Grosses er an ihnen gethan, vorhalten und ihnen so zeigen könne, dass sie, während sie allen Grund gehabt, ihm treu anzuhangen, ohnen allen Grund von ihm abgefallen, sich schwerer Undankbarkeit schuldig gemacht haben. Der Herr — eine tiefe Herablassung! — will sich von Menschen anklagen lassen und als von ihnen Angeklagter sich gegen sie verantworten. Doch ist es gewiss, dass die Israeliten ihn nicht anklagen können, und dass somit sein Erbieten nur dazu führen werde, dass sie selbst als die Schuldigen dastehen, und will er an sein Erbieten alsbald eine Erinnerung an das anschliessen, was er für sie gethan, wodurch sie noch klarer als schuldig erscheinen. V. 3—5 ist wesentlich Anklage. — V. 3. Die Anrede: *mein Volk,* die in V. 5 wiederholt wird, erinnert Israel daran, dass der Herr es zu seinem Volke gemacht, und, troz seines Abfalls noch vom Herrn gebraucht und in dem schmerzlich - wehmüthigen Tone der gekränkten Liebe von ihm ausgesprochen, wie er es noch immer nicht verworfen habe, wie weh es ihm durch seinen Abfall gethan und dass offene Vaterarme des reuig zurückkehrenden warten, und ist daher eine, die des treulosen Volkes Herz tief durchboren, es mit Schaam, Schmerz und Hoffnung der Vergebung erfüllen muss. מֶה Böses. וּמָה *und in Beziehung auf was,* womit. הֶלְאֵתִיךָ habe ich deine Geduld ermüdet, Ueberdruss an mir in dir bewirkt, indem ich zu viel von dir gefordert (Jes. 43, 23) oder dir verheissene Güter nicht verliehen (Jer. 2, 31), erwartete Hilfe nicht geleistet. Der Herr fragt Israel, womit er es ermüdet, während umgekehrt das Volk mit seinem wiederholten, unablässigen Abfall

im Voraus in Aussicht gestellt hat, indem doch der seine Straf- und Drohrede ankündigende Prophet in den Worten, mit denen er sie ein-

ihn ermüdet hatte (Jes. 43, 24; vgl. auch Jes. 7, 13)! Aehnliche Fragen Jer. 2, 6. 31. ענה בי *antworte* (vom Richter aufgefordert) *wider mich*, nicht als Zeuge (*zeuge wider mich*), sondern als Ankläger: bring deine Klage wider mich vor, klage mich an. Vgl. mit Hem. *b*, welches, Aufforderung enthaltend, passend ganz kurz ist, und mit V. 3 überhaupt Jes. 43, 26; 1, 18. — V. 4. Ich habe dir nichts Böses gethan u. s. w. — dieser Gedanke liegt in V. 3 — denn ich habe dir die grössten Wohlthaten erzeugt (V. 4 f.); daraus, dass ich Dieses gethan, folgt, dass ich Jenes nicht gethan, und noch viel mehr, dass ich gerade das Gegentheil davon gethan; die Begründung ist eine mehr als zureichende. Zwar gehören die grossen Gnadenerweisungen in V. 4 f. alle der Vorzeit an, und konnte daher der Herr troz ihrer Israel später Böses gethan haben, indem er seine Gesinnung gegen dasselbe änderte, aber von einer ausserordentlich grossen und tiefen Liebe des Herrn gegen Israel zeugend, lassen sie Dies doch als durchaus unwahrscheinlich, als kaum glaublich erscheinen; aus einem Loche kann nicht Süsses und Bitteres zugleich quillen, und wie wird Jemand dem Uebles zufügen, welchen er zu seinem Eigenthume gemacht, indem er ihn aus fremder drückender Knechtschaft erlöste!? Dass aber Israel später oft (noch zuletzt unter Ahas) vom Herrn ohne Hilfe gegen seine Feinde gelassen worden war, das war immer erst eine Folge seines eigenen Bundesbruches gewesen. Gerade die Gnadenerweisungen in V. 4 f. nennt der Herr, weil sie solche, durch welche das Verhältniss selbst, in dem Israel zu ihm stand, gegründet worden war, und daher also auch seine grössten waren. Die in V. 4 werden in einem dem unserer St. ähnlichen Zusammenhange noch Jer. 2, 6 und Am. 2, 10 angeführt. V. 4 f. umfasst die Zeit vom Auszuge aus Aegypten bis zum Uebergange über den Jordan und somit Einzuge in Canaan: V. 4 *a* der Auszug aus Aegypten; V. 4 *b* die Leitung durch die Wüste; V. 5 *a* der abgewandte Fluch und ertheilte Segen an der Schwelle des Landes kurz vor dem Einzuge in dasselbe; V. 5 *bα* Alles, was von Balaks Rath und Bileams Antwort an (dieselben mit eingeschlossen) bis zur Beschneidung Israels an der ersten Lagerstätte im heiligen Lande geschah, oder auch bloss der Uebergang über den Jordan und mithin Einzug in Canaan. V. 4 spricht von der Gnadenerweisung am Ausgange aus Aegypten und auf dem Wege nach Canaan, V. 5 von denen an der Schwelle des gelobten Landes und beim Eingange in dasselbe. V. 5 *a* schliesst sich an V. 4 *b* und V. 5 *bα* wiederum an V. 5 *a*, dieses Hem. in sich aufnehmend, an. Amos in Am. 2, 9. 11 geht noch zwei, Jeremia in Jer. 2, 7 noch einen Schritt weiter als M. — V. 4. Hem. *a* schliesst die Wunder in Aeg. ein, bezieht sich aber wohl besonders auf den Zug aus ihm und das dabei Vorgefallene selber. *aβ*, das aus dem Pentateuch (s. bes. Deut. 7, 8.

führt, noch immer die Möglichkeit setzt, dass die Abtrünnigen, von der göttlichen Drohung geschreckt, sich bekehren und so dem

13, 6) stammt, spricht natürlich troz ו von keiner neuen Wohlthat, sondern zeigt nur, welch' grosse Wohlthat das Heraufführen aus Aeg. war. Hem. *b* *und sandte dann vor dir her M.* u. s. w., d. h. und sandte dann M. u. s. w. als solche, die vor dir hergehen, dich führen, leiten sollten. Israel hätte nach der Ausführung aus Aeg., bei der Beschaffenheit der Wüste (Jer. 2, 6) und seinem eigenen Zustande, ohne solche Führer, wie die im Hem. genannten, das Ziel, zu dem es aus Aeg. geführt ward, nicht erreichen können, sondern wäre untergegangen. Von Mosis und Aharons Sendung in Aeg. (Ex. 3. 4.; Jos. 24, 5. 1 S. 12, 8 Ps. 105, 26) ist in Hem. *b*, wie daraus, dass vom Auszug aus Aeg. schon in Hem. *a* und zwar genügend gehandelt ist, aus dem ו consec., aus dem לְפָנֶיךָ (vgl. nur Ex. 13, 21. 14, 19. 23, 20. 23. 33, 2) und endlich aus dem: *und Mirjam* (M. tritt erst nach dem Durchzuge durchs roth. Meer auf) hervorgeht, nicht die Rede, sondern von ihrer Sendung, das erlöste Volk durch die Wüste nach Canaan zu führen (vgl. Num. 16, 28 f.), so dass die St. mit Ps. 77, 21 parallel ist. (Hem. *b* verhält sich zu *a*, wie Ps. 77, 21 zu V. 16 ff.). Auch Jer. 2, 6. Am. 2, 10 ist von Führung durch die Wüste nach Ausführung aus Aeg. die Rede, nur dass dort der Herr selbst als der Führer erscheint. Ex. 23, 20. 23 will der Herr seinen Engel (in dem Er Ex. 13, 21. 14, 19 vgl. Mich. 2, 13 beim Auszuge vor Israel herzog) und Ex. 33, 2 einen Engel vor Israel hersenden. Aharon, dessen Stellung zu Israel ausser der Thatsache, dass er dessen Hoherpriester war, Stt. wie Ex. 32, 1. Num. 12, 6. 14, 5. 26. 16, 20. 20, 7 ff. 29 klar machen, wie hier noch Ps. 77, 21 neben Moses als Führer, Mirjam neben Beiden als Führerinn nur hier. Sie wird als Prophetinn (Ex. 15, 20. Num. 12, 6) und bei feierlichen Gelegenheiten Haupt der Frauen (Ex. 15, 20 f.) — auch Num. 12, 15 f. 20, 1 zeugen für ihre Bedeutung — und (wie auch schon Aharon), um zu zeigen, dass der Herr Israel reichliche Führung in der Wüste angedeihen lassen, mitgenannt. — V. 5 *a*. M. hebt, nachdem er von der viele göttliche Gnadenerweisungen umfassenden Ausführung aus Aegypten und der ebenfalls von einer grossen Zahl solcher begleiteten Führung durch die Wüste gesprochen, eine einzelne Gnadenerweisung hervor, um auch an einzelne Wohlthaten, Beispiele gebend, zu erinnern, und gerade diese, weil sie zu den Israel am Schlusse des Zuges durch die Wüste und Eingange in das heilige Land erwiesenen gehört, zu denen er jetzt passend übergeht und weil sie von gewaltiger Bedeutung war. Es war nichts Geringes, dass Israel, bereit, in sein Land einzuziehen, um seine grosse und schwere Aufgabe zu vollführen, nicht von Bileam verflucht, sondern vielmehr von Gott durch ihn gesegnet in dasselbe zu ihr entlassen ward. Der Fluch hätte es bei vieler Israeliten Aberglauben entmuthigt und seinen abergläubigen Feinden Muth eingeflösst, der

Strafgerichte entgehen. — Micha hebt die Rede damit aufs Neue an, dass er der Hauptstadt (und in ihr, als der Repräsentantinn des

Segen musste schon an und für sich und noch mehr als ein aus eines Bileams Munde kommender es mit hohem Muthe erfüllen, indem er ihm, aus ihm kommend, sagte, dass der Herr es so durchaus gesegnet haben wolle, dass sogar Feinde, die ihm fluchen wollten, es segnen müssten, und dagegen seine Feinde entmuthigen, indem er ihnen zeigte, dass Israels Gott mächtiger sei als ihre Zauberer und treu sei gegen sein Volk und dass sie also diesem Nichts würden anhaben und ihm nicht würden widerstehen können. Eben weil eine Verfluchung Israels durch Bileam und ein Segen aus seinem Munde die angeführte Wirkung auf Israel und seine Feinde haben musste, begnügte sich der Herr nicht damit, B.'s Fluch, den Zauberer ihn aussprechen lassend, nur unwirksam zu machen. Von der Grösse der in Hem. *b* erwähnten Wohlthat zeugt auch der Umstand, dass ihrer öfter Erwähnung geschieht (Deut. 23, 5 f. Jos. 24, 9 f. Neh. 13, 2) und die Ausführlichkeit der Erzählung in Num. 22—24. זכר passend für ein einzelnes Ereigniss. Was Bal. und gegen wen er es beabsichtigte, und was Bil. ihm antwortete, und dass der Herr ihn zu der Antwort nöthigte, die er ihm gab, wird als Israel bekannt vorausgesetzt. — Hem. *bα* ist, etwas Neues aussagend, noch von זכר נא abhängig: erinnere dich (überhaupt) an, denk an von Sittim bis Gilgal, rufe dir die ganze Strecke von S. bis G. (S. u. G. selbst, den Anfangs- und Endpunkt derselben, mit eingeschlossen) ins Gedächtniss zurück, stelle sie im Geiste dir vor Augen, geh sie in ihm durch, d. h. dann: erinnere dich an alle die Gnadenerweisungen, die der Herr dir auf der ganzen Strecke von S. bis G. hat widerfahren lassen. Dass, um *bα* diesen Sinn zu geben, M. vor ihm זכר נא hätte wiederholen (*Hts.*) oder עשיתי (היה) ומה oder ואת אשר עשיתי setzen müssen (*Maur.*), ist bestimmt zu läugnen; einen ähnlichen Gebrauch von זכר wie in זכר נא—מן וגו׳ treffen wir in Deut. 8, 2 an (gg. *Htz.*); die schwere Strafe endlich, die der Herr in Sittim über Isr. hatte verhängen müssen, verschwindet neben den Wohlthaten, die er ihm von da bis Gilgal erzeigt hatte, während ihre Ursache: die in S. begangene Sünde gerade dazu dient, seine nachfolgenden grossen Gnadenerweisungen ins hellste Licht zu setzen. *bα* umfasst 1) die in Hem. *a* hervorgehobene Gnadenerweisung selbst (vgl. Num. 22, 1 mit 33, 48. 49 u. s. auch 25, 1): denke überhaupt an die ganze Strecke von S. bis G., 2) den Sieg über die Midianiter, seine Verführer, der Israel reiche Beute brachte (Num. 31), 3) den wunderbaren Uebergang über den Jordan (Jos. 3, 1. 2—17. 4, 19 f. 5, 9. 10) und den Einzug in das heilige Land, die Erfüllung so vieler Verheissungen (Gilgal war Isr.'s erste Station in Canaan) und endlich 4) die Beschneidung in Gilgal auf Befehl des Herrn, die eine grosse Gnadenwohlthat war (s. Jos. 5, 9 und vgl. *Keil* z. St. u. *Hgstb.*, Beitrr. III, 19). Die Besiegung Sihons und Ogs fällt vor Isr.'s Aufenthalt in Sittim

Volkes, wie in jeder Beziehung, so namentlich in Beziehung auf sein Sündenverderben, dem ganzen Volke selbst) einen lauten Zuruf des

(vgl. Num. 21, 21—35 mit 21—20. 22, 1. 33, 48 f.), und ob M. auch die Einnahme Canaans im Auge gehabt, weil Isr. so lange, bis das ganze Land eingenommen war, nach seinen Siegen und Eroberungen wieder in das befestigte Lager zu Gilgal zurückzukehren pflegte (Jos. 4, 19 f. 5, 9 f. 9, 6. 10, 6 f. 14, 6), wollen wir dahingestellt sein lassen. Das: *von Sittim bis* in dem: *von S. bis G.* scheint eine solche Ausdehnung des G. zu widerrathen. Auch siegte Israel und eroberte es Can. nicht zu G., wiewohl sich doch an G. die Erinnerung an Isr.'s Siege über die Can. und an die Eroberung des Landes knüpfte. Man könnte auch *bα*, das, was in S. u. G. selbst geschah, ausschliessend, bloss auf den Uebergang über den Jordan beziehen wollen: denk an den Weg von S. bis G., an das, was auf ihm geschah. Für diese Auffassung liesse sich zwar das מן—עד geltend machen, was vorzugsweise an den Weg zwischen S. und G. erinnert, gegen sie spricht aber, dass zum Schlusse passender wieder auf einen Complex von Wohlthaten hingewiesen wird als auf eine einzelne: denk überhaupt an alle die Wohlthaten u. s. w. Nach *Hts.*, dem *Maur.* folgt, gehört *bα* (gg. die Accente; s. *Stark*, Nott. Sel., u. *Dachsel*, Biblia acc., z. St.) noch zu *a*, die Strecke bezeichnend auf der die Orte lagen, an denen Bileam Isr. fluchen wollte und es segnen musste. Num. 22, 41. 23, 14. 28 würden zwar andern Orte genannt, „allein, wie weit sie von S. u. G. entfernt waren, wissen wir nicht; u. wenn M. gerade diese Sage von Bil. kannte, so doch nicht nothwendig ihre Verfassung in Schrift in Num. 22—24". Aber dass die a. den angeff. Stt. genannten Orte mehr oder weniger weit ab von S. u. noch mehr von G. lagen, wissen wir wohl (s. *Hgstb.* Bil. S. 239—50); dass M. Num. 22—24 kannte, ergiebt sich aus der mosaischen Abfassung dieser CC. (s. *Hgstb.* Bil. S. 252—79), und dass er sie hier vor Augen hat, aus dem Verhältniss von C. 6 und seines Buches überhaupt zum Pentateuch (s. unten das dritte Capitel); wie grundvernünftig endlich die in Num. 22—24 aufgezeichnete G e s c h i c h t e ist, kann man aus *Hgstb.*, Bil. S. 250—52 ersehen; eine S a g e aber, die 1) Balak und Bileam zu ihrem Zwecke sich aus Moab nach Sittim, wo das zu verfluchende Volk selbst lagerte, verfügen und von da über den Jordan nach Gilgal in das Land der Canaaniter ziehen liess (ein wunderbarer Marsch!), und 2) Bileam in den ערבות מואב und ערבות יריחו, wo keine Anhöhen waren, von denen man das israelitische Lager erblicken konnte, den Versuch machen liess, Israel zu verfluchen, eine solche S a g e wäre so albern gewesen, dass es eine Beleidigung für das israelitische Alterthum ist, sie ihr zuzutrauen. Nach *Ew.*, dem *v. Leng.*, Kanaan S. 622, folgt, ist *bα* wahrscheinlich eine uralte Randbemerkung zur Rückweisung auf den letzten Theil des Pentateuchs, wo man die Gesch. Bil.'s finden könne. Aber da sollte: *in Sittim* oder: *in den Gefil-*

rrn ankündigt, sie dabei als weise preisend, wenn sie das Wesen ssen ins Auge fassen werde, der ihn an sie ergehen lassen wolle

den Moabs stehen. Was hatte Gilgal mit Bileams Geschichte zu thun, und was sollte, wo auf sie gezielt war, das: *von S. bis G.*? Eher liesse sich annehmen, ein sehr alter Leser habe *bα* hinzugefügt, um auf die Wohlthaten hinzuweisen, die auf die Gnadenerweisung in *a* zunächst folgten, hinderte uns nur Etwas an der Annahme, M. habe dies selbst gethan. — *bβ*. למען דעת nicht, mit Beziehung von *bβ* auf מה—בעור: *ut cognosceres*, wogegen ebenso die Ueberflüssigkeit der Bemerkung, die *bβ* dann enthalten würde, als das zwischen ihm und *a* eingeschobene Versglied spricht, sondern, mit Beziehung von *bβ* auf das Hauptverbum im V. זכר, dem Zwecke des V.'s, Isr. zur Erkenntniss zu bringen, dass der Herr ihm nur wohlgethan, angemessen: *ut cognoscas* (vgl. Jos. 4, 24. 1 Kg. 8, 60). *Htz.*: *„weil er* (Bil.) *kannte die Gnaden Jehova's"* (!). צדקות *gerechte Handlungen* (vgl. Jud. 5, 11. 1 S. 12, 7) heissen die Gnadenwohlthaten des Herrn, weil derselbe, nachdem er sich durch die Bundschliessung mit Israel und die Verheissungen an dasselbe selbst verbunden hatte, sie ihm zu erweisen, auch gebunden war, dies zu thun. Die Wohlthaten des Herrn sind gerechte, weil bundestreue Handlungen, und er selbst ist, sie erweisend, gerecht (Deut. 32, 4), weil bundestreu. — V. 6 f. Das Volk. Des Volkes Frage an den Propheten. Sein Erbieten, den Herrn mit Opfern zu versöhnen. Sich, weil ganz ausser Stande, dem Herrn etwas Böses nachzusagen und dessen Wohlthaten zu läugnen, ohne Weiteres schuldig gebend, so dass von Streit nicht mehr die Rede ist, fragt das Volk, anscheinend voll tiefer Beugung über seinen schnöden Undank und voll gewaltigen Eifers, seinen gekränkten Gott wieder zu versöhnen, den Propheten, welche und wie viele Gaben und Opfer der Herr von ihm verlange, und erklärt es seine Bereitwilligkeit, ihm auch, wenn er es fordere, zahllose bringen und das Theuerste opfern zu wollen. Um jeden Preis will es ihn wieder versöhnen, um Alles in der Welt sein altes Verhältniss zu ihm wiederherstellen. Irrig meint *Htz.*, das Volk frage in Unmuth, was Jeh. fordere, womit es den Unzufriedenen zufrieden stellen solle, und es werde als schwere Lasten, die ihm Jeh. auferlegen würde, in Aussicht nehmend eingeführt, und noch irriger nimmt *Maur.* an, es frage, sich stellend, als kenne es Jeh.'s Willen nicht, was er denn verlange, und erkläre, nicht ohne Spott, seine Bereitwilligkeit, einen ungeheuren Haufen Opfer zu bringen, wenn etwa der unzufriedene Gott an solchen sich ergötze. Vor Nichts ist das Volk in V. 6 f. so weit entfernt als von Unmuth und Spott, und es weiss wirklich nicht, dass der Herr das in V. 8 Genannte und nicht Opfer von ihm verlange, sondern steht in dem Wahne, dass er an diesen Gefallen habe. Es hat wirklich eine Art Erkenntniss seiner Schuld und eine Art Beugung wegen derselben, sowie eine Art Eifer, den Herrn zu versöhnen, und zwar einen grossen,

(V. 9 *a*), und sie sodann auffordert, recht auf die Strafe zu merken, die ihr in dem göttlichen Zurufe würde gedroht werden, und an die

brünstigen Eifer dieser Art. Dies zeigt vornehmlich V. 7 *b*. Nur war seine Schulderkenntniss eine höchst oberflächliche oder besser keine, und waren seine Beugung und sein Eifer im Grunde eitel Heuchelei, weil es von seinen rechten Sünden: Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit und Hoffarth nicht lassen wollte und so zeigte, dass es sie nicht erkannte, über sie nicht betrübt war und nicht die geringste Neigung fühlte, in den ihnen entgegengesetzten Tugenden dem Herrn die wahren und von ihm verlangten Opfer zu bringen. Das Volk wendet sich mit seiner Frage nicht an den Herrn, der so eben geredet hat, sondern an den Propheten, weil dieser, vom Herrn zu dessen Sprecher beim Streite gemacht (V. 1 *b*), ihn nur deshalb, damit das zu Sagende einen desto tieferen Eindruck auf die Angeklagten mache, redend eingeführt, unmittelbar aber selber gesprochen hat, weil er die eigentlich redende Person ist, mit der es das Volk daher unmittelbar, zunächst zu thun hat. Indem das Volk den Propheten fragt, was der Herr von ihm verlange, erkennt es ihn willig als das Organ an, durch welches er ihm seinen Willen erklärt. Diese Anerkennung und die aus ihr folgende Frage stehen mit 2, 6 nicht in Widerspruch. Die prophetische Anklage auf Abfall wurde im Anfange der Regierung Hiskia's nicht zurückgewiesen, indem man sich des unter Ahas eingerissenen Götzendienstes und der unter diesem Könige Statt gefundenen Vernachlässigung des Jehovacultus, Sünden, in die allein man den Abfall setzte, lebhaft bewusst war, auch hier die Schuld eine des ganzen Volkes war, von der sich daher die Einzelnen weniger gedrückt fühlten, und es endlich im Grunde keine grosse Selbstverläugnung kostete, statt den Götzen dem Herrn äusserlich zu dienen, ein Dienst, der im Grunde nur eine andere Art Götzendienst war; prophetische Angriffe dagegen auf seine Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit ertrug man nicht, weil man von diesen vortheilhaften Sünden, die man eben um des Vortheils willen, den sie brachten, liebte, nicht lassen wollte, auch sich die Rüge hier vorzüglich gegen einzelne Klassen und Individuen richtete, die sich eben, weil allein oder vorzüglich angeklagt, schwerer getroffen fühlten und zugleich für ihr Ansehen beim Volke fürchteten. In die Cultusreformation ging man im Allgemeinen mit ziemlicher Leichtigkeit ein, der Herzensreformation, welche die specielle Aufgabe der Propheten war, widersetzte man sich heftig. Eben was das scheinbar bussfertige Volk in V. 6—7 dem Herrn bietet und was der Prophet im Gegensatz zu dem Gebotenen, dies zurückweisend, von ihm verlangt, zeigt das zwischen 2, 6 und 6, 6 f. kein wahrer Widerspruch Statt findet. Man ist versucht, V. 6 f. als Rede des Propheten aufzufassen, worin er in Frageform es verneint, dass der Herr an Opfern, auch an den zahlreichsten und grössten, Gefallen habe. Was diese Auffassung nahe legt, ist, dass V. 7 *a*, weil in diesem Hem. der Herr Subj.

'urchtbarkeit Dessen erinnert, der ihr diese Strafe bestimme (V. 9 *b*). — lach dieser Vorbereitung auf ihn (in der die Möglichkeit der Bekehrung

ist und daher die 3 Pers. steht, und weil die Worte: *mit Tausend Widdern* u. s. w. einen fast komischen Eindruck machen und daher eine satyrische Färbung haben, ganz wie Rede des Propheten klingt, weshalb auch Einige das Hem., das Uebrige in V. 6 f. dem Volke beilegend, als solche aufgefasst haben, was natürlich nicht angeht. Mit dem Gebrauche der 1 Pers. in den beiden VV. liesse sich der Gebrauch eben dieser Pers. in V. 11 vergleichen. Allein auf V. 3—5 muss etwelche Antwort des Volkes folgen, in der es sich verantwortet oder irgendwie seine Schuld eingesteht, der Prophet kann nicht gleich voraussetzen, dass es sich schuldig giebt, wohl V. 6 *b* und V. 7 *a* passen in seinem Munde, gar nicht aber V. 6 *a* und nicht recht V. 7 *b*, endlich in V. 8 hören wir deutlich zuerst seine Stimme und antwortet er klärlich auf an ihn gerichtete Fragen. Das Erbieten in V. 7 *a* ist vollkommen ernst, und dass das Volk in diesem Hem. nichts Ungereimtes bietet, erhellt daraus, dass es eben das ganz'e Volk ist, das es bietet, und zeigen Stt., wie 2 Chr. 30, 24. 35, 7. — V. 6. במה mit welchen Gaben, Opfern und mit wie vielen? Nur an Gaben und Opfer denkt das Volk, wie das Folgende zeigt. Wäre קדם hier *zuvorkommen*, kommen ehe das Kommen verlangt oder erwartet wird, so würde mit ihm schön der ausserordentliche, eilfertige Eifer des ceri-monialwerkgerechten Volkes gemahlt. Aber es scheint nur: *kommen vor* zu bedeuten, weil der Nachdruck so stark auf במה liegt, dass daneben ein ähnlicher Nachdruck auf dem Verbum unpassend erscheint. Doch vgl. אכף. Dies ist nicht bloss: soll ich anbeten, meine Verehrung bezeugen, sondern: soll ich anbeten mit Bezeugung von Betrübniss über meine Sünde und von Selbstdemüthigung ihretwegen. Das Wort mahlt die fast nur äusserliche und darum heuchlerische Sündenbetrübniss und Selbstdemüthigung; vgl. Jes. 58, 5. Eben damit sie gemahlt würden, ist es statt אשתחוה gewählt. ל, wie öfter nach diesem synonymen Verbum: die Beugung wird dem Gotte der Höhe geleistet. Das Sichbeugen und das: *Gott der Höhe* scheinen in Gegensatz zu einander zu stehen, und die Bezeichnung Gottes als des Gottes der Höhe durch אכף herbeigeführt worden zu sein. Der Gott der Höhe ist Jeh. als der, welcher in der Höhe (Jes. 33, 5. 57, 15 vgl. 32, 15), im Himmel thront (Ps. 115, 3), der ihm gehört (ebds. V. 16), als der Gott des Himmels, der himmlischen Mächte (אלהי הצבאות). Als der Gott der Höhe ist er von einer über alle Macht der Erde erhabenen Macht und (Jes. 33, 5. Ps. 115, 3) der Heilige (Jes. 32, 15). Indem ihn Isr. als den Gott der Höhe anerkennt und doch wähnt, er habe an Opfern statt an Gehorsam Gefallen, und seinen Willen nicht thun will, setzt es sich mit sich selbst in Widerspruch und zeigt es, dass sein: *dem Gott der Höhe* Heuchelei ist. Jetzt nennt es nun das, woran es bei dem *womit* in Hem. *a* allein gedacht hat: Opfer. Das Brandopfer wird alsbald

der Angeredeten angenommen wird) lässt er den Zuruf des Herrn selbst folgen. Der Herr beginnt damit, dem abgefallenen Jerusalem (und in ihm

und zuerst von ihm genannt als das vornehmste, häufigste und vollkommenste, alle Momente des Opferbegriffs in sich schliessende und daher alle Opfer repräsentirende, Opfer. Der Pl. deutet schon an, dass es ihm viele Opfer bringen will. Auf die Nennung der Opferart folgt die des Opfermaterials bei derselben. Kälber werden allein genannt als der vornehmsten Opferthierart angehörig. Ueber שׁנה s. *Htz.* Nur einjährige Thiere durften zum Brandopfer gebracht werden (Lev. 9, 3). Sie wollen sich streng ans Gesetz halten, alle seine Bestimmungen genau beobachten. Indem sie aber doch die Hauptforderung im Gesetze (V. 7) fort und fort unerfüllt zu lassen gewillt sind, seigen sie Mücken und verschlucken Kameele. — V. 7. *Hat der Herr Gefallen an* u. s. w.? ich bin bereit, sie ihm zu bringen. Was das Volk in den Pluralen von V. 6 *b* angedeutet, sagt es in V. 7 *a* ausdrücklich aus, sein Erbieten noch viel höher steigernd. Widder wurden als Brand- Friedens- und Schuldopfer gebracht (Lev. 9, 2. 16, 3. 5; 9, 4; 5, 15. 18. 26). Doch denkt es wohl eben, weil sie bei mehreren Opferarten gebracht wurden, nicht an die einzelnen Opferarten, sondern nur an das Materiale als solches, Widder nach den Kälbern nennend als der dem Range nach zweiten Opferthierart angehörig und männliche Thiere als die vornehmeren anführend. Oel war ein Bestandtheil des sich an jedes Brandopfer anschliessenden und daher wie dieses täglich gebrachten Speisopfers (Lev. 2, 1. 15), sowie auch des Dankopfers (Lev. 7, 12) und wurde daher in grosser Menge dargebracht. „Bäche Öls, Öl die Fülle, wie Wasser“ (*Htz.*). Vgl. Hiob 20, 17. In Hem. *b* nennt das Volk schliesslich nun noch, sein Erbieten aufs Höchste steigernd, den höchsten Opfergegenstand, den es ihm zu bringen bereit ist, indem es zugleich zum Sündopfer übergeht, das hier vorzüglich in Betracht kommen musste. Hem. *a*: die höchste Opferzahl, Hem. *b* die höchste Opfermaterie und dadurch das höchste Opfer überhaupt. Nicht bloss meinen Sohn, sondern auch meinen erstgeborenen und also meinen vornehmsten, liebsten Sohn will ich ihm bringen, ihm so das Beste und Liebste, was ich habe, opfernd; vgl. 2 Kg. 3, 27. An eine dem Gesetz in Ex. 13, 13 entsprechenden heidnische Satzung ist wohl nicht zu denken. פרי בטני (Deut. 7, 13. 28, 4), nicht in ihm, dem Erstgeborenen, die Frucht meines Leibes, wo in Hem. nur vom Opfer der Erstgeborenen die Rede wäre, sondern: meine Söhne, die Frucht meines Leibes, so dass das Kinderopfer überhaupt neben dem der Erstgeborenen genannt wird. Die Erstgeborenen waren ja nicht allein Leibesfrucht. Das, was *mein Erstgeborener* mehr enthält als *meine Söhne* wird durch die Bezeichnung der Letzteren als Leibesfrucht (mein eigen Fleisch und Blut) ersetzt. פשׁע nach חטאת *Missethatopfer,* eigentlich: Aequivalent für die Missethat. Im Uebrigen vgl. ob. S. 77 f. — V. 8. Der Prophet. Seine Ant-

dem abtrünnigen Volke) nun seinerseits offen zu sagen, was es selbst durch sein heuchlerisches Anerbieten schon verrathen, und was ebenso die

wort. Was der Herr vom Volke verlangt. Zuerst (Hem. *a*) weist M. die Frage des Volkes zurück, beantwortet er sie ihm nicht, sondern weist er es nur darauf hin, dass der Herr ihm schon früher kund gethan, was er von ihm verlange, es dies also wissen könne und nicht erst noch danach zu fragen brauche, dass seine Frage schon im Voraus vom Herrn beantwortet sei, indem er ihm doch zugleich schon hier zu verstehen giebt, dass das Dargebotene nicht das vom Herrn Verlangte sei; dann (Hem. *b*), sagt er ihm doch noch, was der Herr von ihm fordere, weil es doch durch seine Frage und sein Anerbieten zeigt, dass es dies nicht wisse, indem es, was der Herr ihm kundgethan, vergessen hat oder ausser Acht lässt; und zwar sagt er es ihm 1. in solcher Weise, dass er aufs Entschiedenste verneint, dass der Herr das ihm vom Volke Dargebotene wolle oder auch wolle (מה—כי אם) und 2., es in derselben Form aussprechend, in der es früher ausgesprochen worden (vgl. Hem. *b* mit Deut. 10, 12), so, dass er ihm zugleich die schon vorhandene göttliche Kundgebung desselben ins Gedächtniss zurückruft. Nach *Hts.* und *Hesselberg* ist, weil Jehova im abhängigen Satze (Hem. *b*) ausdrücklich genannt sei, nicht יהוה Subj. in הגיד, sondern steht dieses Verb., wie 2 S. 15, 31. 13, impersonel: *man hat dir verkündigt,* המגיד, bei dem etwa an Moses zu denken (Deut. 5, 5). Aber da das Volk in V. 6 f., M. widerholt fragend, was es Jehova bringen solle, was er verlange, eigentlich Jehova selbst wiederholt danach gefragt hat (es fragt ja den Pr. als das Organ, durch welches Jeh. ihm seinen Willen erklärt), so liegt, dass יהוה in הגיד Subj. sei, am nächsten und hat die Nichtsetzung des Gottesnamens nach diesem Verb. durchaus nichts Befremdendes. Hem. *b* enthält aber nimmermehr einen von הגיד abhängigen Satz: *et quid requirat,* sondern einen neuen von ihm unabhängigen: *et quid requirit,* denn 1) müsste man, wäre Jenes der Fall, vor כי אם ein: *nämlich Nichts* ergänzen, was zwar möglich (s. z. B. Hiob 42, 8), aber viel weniger leicht ist, als die particula exceptionis in Beziehung zu ומה וגו' zu setzen, diese Worte als einen neuen Satz und mithin als einen Fragesatz verneinenden Sinnes fassend; 2) wird so die formelle Gleichheit von Hem. *b* mit Deut. 10, 12 zerstört, diese aber ist, wie wir gesehen, eine vom Propheten beabsichtigte; wie denn Deut. 10, 12 schon als Parallelst. sehr stark dafür spricht, dass Hem. *b* ein neuer Satz ist; 3) hat ein: *was gut ist und was der Herr von dir fordert* etwas Schleppendes, ja gewissermaassen Tautologisches und darum Prosaisches, während das blosse kurze: *was gut ist* und ebenso das: *und was fordert der Herr von dir* sehr kräftig sind; endlich 4) sind wider *Hts.'s* u. *Hessb.'s* Ansicht und für die gewöhnliche die Accente (bei jener hätte ממך das Athnach haben müssen). Die Stellung des Particip ist gerade wie in Deut. 10, 12, und das יהוה in Hem. *b* nach dem: *er hat dir ver-*

Antwort, die ihm auf dasselbe durch den Propheten geworden war, schon angedeutet hatte: dass es von seinen, des Herrn, wahren For-

kündigt hat gar nichts Auffallendes. Beides erklärt sich übrigens noch besonders aus dem Bestreben des Propheten, an die deuteronomische St., die mit מה יהוה beginnt, zu erinnern. הגיד im Gesetze. Die Prophetie selber erklärt also an uns. St., dass schon das Gesetz die Lehre vortrage, der Herr fordere nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit u. s. w., und dass diese Lehre eine nicht erst von ihr geltend gemachte sei. Die Prophetie kan hier nichts Anderes thun als die Lehre des Gesetzes wiederholen; wie denn M. in Hem. *b* sogar wesentlich die Worte wiederholt hat, in denen das Gesetz sich über das erklärt, was der Herr von Isr. verlange. M. spricht zu den Isrr. als Menschen (der Sing. אדם bezeichnet *den Menschen* in ihnen), um hervorzuheben, dass sie als schwache Geschöpfe die frühere Erklärung des allmächtigen Schöpfers sich so hätten merken, sie so hätten beherzigen sollen, dass sie nicht jetzt noch seinen Willen zu erfragen und ihm Dinge, die er nicht möge, anzubieten brauchten. Die Unwissenheit Israels ist eine verschuldete. Sie hatten gefragt, was der Herr verlange, M. antwortet ihnen, Er habe ihnen verkündigt, was gut sei. Beides ist identisch. Was der Herr verlangt, ist eben darum, weil Er, der Gute, es verlangt, gut. מה טוב nicht etwa: was ihm gefällt (sc. בעיניו). Während es Deut. 10, 12 heisst, der Herr verlange Nichts von Israel als ihn zu fürchten, auf allen seinen Wegen zu wandeln, ihn zu lieben und ihm von ganzem Herzen und von ganzer Seele zu dienen, sagt M., er fordere Nichts von ihm als dass es Gerechtigkeit übe, Milde liebe und einen demüthigen Wandel mit seinem Gotte führe. Er that Dies, weil es seine Zeitgenossen gerade an dem Genannten fehlen liessen, was er in C. 2 f. 5, 9 ff. 6, 10—12. 7, 1 ff. so stark hervorhebt. (6, 8 *b* steht ganz in Uebereinstimmung damit, dass M. gerade Sünden der Ungerechtigkeit und lieblosen Unterdrückung, sowie auch der Hoffarth — s. 5, 9—13 u. auch 1, 5. 7. 13. 6, 16 — so oft und scharf rügt). Der Prophet verändert den pentateuchischen Ausspruch zeitgemäss, er macht von ihm, der allgemein ist, eine specielle zeitgemässe Anwendung. Uebrigens hatte ja der Pentateuch sehr oft speciell die Gerechtigkeit, Liebe und Demuth als des Herrn Gebote an Israel hingestellt (vgl. z. B. Deut. 16, 20. Lev. 19, 18. Deut. 8, 14). עשות משפט und אהבת חסד beziehen sich auf das Verhältniss der Israeliten unter einander, die letzten Worte des V.'s auf ihr Verhältniss zu Gott. Gerechtigkeit und Milde bilden ein Paar. חסד ist hier, wo es mit משפט verbunden wird und mit ihm zusammen dem demüthigen Wandel mit Gott gegenübersteht, natürlich nicht *Frömmigkeit,* sondern, wie oft, z. B. Prov. 21, 21, wo es in derselben Verbindung steht, wie hier, Nächstenliebe, Milde und Barmherzigkeit. אהבת ist, wie aus עשות und לכת zu ersehen, Inf. Hos. 3, 1 wird das Wort deshalb auch mit dem Acc. verbunden. Was das

erungen, die er ihm so eben, als ihm schon vor Alters im Gesetze undgethane, durch Micha ins Gedächtniss zurückgerufen hatte: Gerech-

Volk (in seinen Repräsentanten) statt der חסד liebte, sagt Micha in 3, 2: das Böse, womit er nach 3, 2 f. die erbarmungslose Ausplünderung der Armen meint. Der hoffärthige Wandel des Volkes offenbarte sich in seiner Liebe zu Rossen, Wagen und Festungen (5, 9 f.), in seinem Götzendienste (5, 11—13) und in der der Habsucht der Grossen zu Grunde liegenden Prunk- und Genusssucht; s. Jes. 2. Er ist eine Kränkung Gottes, des allein Hohen; s. ebds. Der Wandel mit Gott ist ein solcher, bei dem man mit ihm in inniger Verbindung steht; vgl. Gen. 5, 24. 6, 9. עם אֱלֹהֶיךָ statt עִמּוֹ, weil יהוה ziemlich fern steht, und der Begriff des Wandels mit Gott so schärfer hervortritt. — Dass es Micha nicht in den Sinn kommt, den Opfercultus des Gesetzes zu verwerfen oder auch nur gering zu achten, geht schon daraus hervor, dass er in Hem. *a* die Lehre, der Herr fordere nicht Opfer, sondern Gerechtigkeit u. s. w. für eine Lehre des Gesetzes erklärt und in Hem. *b* deutlich auf eine Stelle des Gesetzes, wo dieses diese Lehre in grosser Schärfe ausgesprochen, anspielt, oder vielmehr diese St. wesentlich wiederholt. Schon dasselbe Gesetz, was den ganzen Opfercultus festgestellt und aufs strengste anbefohlen, hatte gelehrt, was der Prophet hier lehrt und alle Propheten oft lehren (vgl. 1 S. 15, 22. Ps. 50, 8 ff. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. u. s. w.). Wie konnte auch ein Prophet die Gerechtigkeit u. s. w. der Opfernden an die Stelle der Opfer setzen, da diese auch ein objectives Moment hatten, was alle menschliche Gerechtigkeit nicht überflüssig zu machen im Stande war? M. meint mit den Opfern, die er verwirft, von Ungerechten, Lieblosen und Hoffärthigen gebrachte und daher solche, die nicht das sind, was sie seien sollen: Ausdruck heiliger Herzensempfindungen, sondern todte Leistungen, womit man Gott abfinden will, ihn so zu einem todten Götzen herabwürdigend. Eben weil man an dem Mangel der Gerechtigkeit, Liebe und Demuth bei den Opfernden erkannte, dass ihre Opfer todte seien, und weil der Mangel an diesen Tugenden sie zu todten machte, setzt der Prophet den todten Opfern als vom Herrn nicht geforderten nicht etwa im rechten Sinne gebrachte Opfer, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demuth als das, was er fordere, so scharf entgegen. Doch liegt in V. 8 allerdings, dass selbst der lebendige Cärimonialcultus nicht von absoluter Nothwendigkeit, nicht die absolute und ewige, sondern nur eine vorläufige und transitorische Form des Gottesdienstes sei (und mithin auch dies, dass es auch hinsichtlich seines objectiven Moments nicht das rechte sei und deshalb dereinst durch ein anderes, das wahre, werde ersetzt werden; vgl. Ps. 40, 7—9 mit Hebr. 10, 5 ff.). Gerade weil Isr. selbst die Seele und den Leib des Cärimonialcultus von einander trennte und bloss an dem letzteren festhielt, gleich als wäre er der ganze und der eigentliche Cultus, und neben dieser vermeintlichen Beobachtung des Cärimo-

tigkeit, Liebe und Demuth, fortwährend Nichts wissen wolle. Dies zeige sich darin, dass seine angesehensten, die ganze Stadt selbst repräsentirenden Bürger, bei aller vorgegebenen Schulderkenntniss und Bussfertigkeit, noch immer fortfahren, dureh ungerechte und der Liebe zu ihren ärmern Mitbürgern gänzlich widerstreitende Mittel, wie zu kleines Maass und Gewicht, Mittel, wegen welcher das Gesetz den Zorn Gottes drohe, sich zu bereichern, trozdem wähnend, sie ständen jetzt rein und makellos da, weil sie dem äusserlichen Dienste des Herrn nun wieder eifrig ergeben und durch ihre zahlreichen Opfer von aller Sünde und Schuld entbunden seien (V. 10. 11). Und Ebendasselbe gebe sich überhaupt darin kund, dass die Reichen der Stadt voller Gewaltthätigkeit und alle ihre Bewohner voll Lugs und Trugs seien (V. 12). — Nachdem der Herr so das tiefe Verderben des heuchlerischen Volkes aufs Schärfste gerügt (V. 10—12), kündigt er ihm für seine Sünden ein schweres, verwüstendes Strafgericht an, ein Strafgericht, das es so sicher und gewiss treffen werde, dass es dasselbe schon so gut wie getroffen habe (V. 13). Alle Flüche, mit denen er im Gesetze dessen Uebertreter bedroht, würden sich an ihnen, den frechen Gesetzesübertretern, erfüllen und Strafen sie treffen, die ihren Sünden vollkommen entsprechen (V. 14. 15). Sie würden nämlich — in Folge eines furchtbaren Einfalls der assyrischen Weltmacht und bei und nach demselben — von Hunger geplagt werden, alle ihre Güter

nialcultus Handlungen beging, die aus einem Geiste hervorgingen, der in dem schreiendsten Gegensatze zu dem Geiste stand, in dem das Cärimonialgesetz beobachtet werden sollte, gerade deshalb mussten die Propheten das Cärimonialgesetz in Gegensatz zum Moralgesetz stellen und die Erfüllung dieses als Hauptsache hinstellen und so sowohl selbst darauf aufmerksam werden, dass jenes nicht die adäquate, letzte ewige Form des Gottesdienstes seien könne, als Andere ebendarauf aufmerksam machen. Dadurch bereiteten sie die Aufhebung desselben vor. Die neutestamentliche Psyche fängt in der prophetischen Zeit schon an sich in der alttestamentlichen Puppe zu regen und zu zeigen. Je stärker der Pharisäismus in Isr. hervortrat, desto schärfer trat auch der Gegensatz bei den ihn bekämpfenden Propheten hervor, desto klarer sahen sie ein, dass die Cärimonialcultus nicht bleiben könne, sondern einmal in der Zukunft, in der messianischen Zeit, aufgehoben werden müsse. So sagt schon Jeremia, es würde eine Zeit kommen, wo keine Bundeslade mehr existiren, sondern ganz Jerusalem, wohin alle Völker kommen würden, Gottes Thron sein würde (Jer. 3, 16 f.).

verlieren (V. 14) und um allen Genuss der Früchte ihrer Arbeit auf dem Acker und in der Kelter kommen (V. 15). — Diese furchtbare Gerichtsdrohung wird vom Herrn schliesslich noch einmal mit des Volkes Verderben begründet. Den Götzencultus des ahabschen Hauses habe es sorgfältigst beobachtet und überhaupt alle Thaten desselben sich als Muster aufgestellt und nach diesem Muster gelebt (V. 16 *a*), gleich als wenn es absichtlich die göttliche Strafe der Verhöhnung und Schmach, die es jetzt treffen werde, habe über sich herbeiziehen wollen (V. 16 *b*) [123].

123) Der Herr fordert überhaupt von Israel und hat von jeher von ihm gefordert nicht Opfer, sondern allein Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Demuth, und verlangt darum auch jetzt von dem abgefallenen und angeblich seine Schuld erkennenden und eifrig nach Versöhnung trachtenden nicht Darbringung jener, welche es ihm zur Sühnung seiner Missethaten anbietet, sondern Zurückwendung zu diesen. Diesem Verlangen wollen nun aber, erklärt der Herr selber, fortwährend weder die Repräsentanten seiner es repräsentirenden Hauptstadt: ihre Reichen, noch alle deren Einwohner überhaupt irgendwie nachkommen, jene nicht, indem sie, bei vorgegebener Bekehrung, noch immer die schreiendsten Ungerechtigkeiten sich zu schulden kommen lassen, um ihrer Sündopfer und ihres jetzigen Cultus willen troz ihrer rein und heilig zu sein wähnend, diese nicht, weil sie voll Luges und Truges sind — dass sie es nicht wollen, hatte das Volk schon durch sein Opfererbieten selbst zu erkennen gegeben, und der Herr sagt nun nur ausdrücklich, was sie selbst schon verrathen —; und darum werde er, wie er ebenfalls selber erklärt, sie und mit ihnen das ganze Volk als freche Gesetzesübertreter mit den furchtbaren Strafen heimsuchen, die er ihnen im Gesetze angedroht. Dies der Zusammenhang von 1—8 und 9—16. Man kann ihn kürzer so ausdrücken: Der Herr hat allein Gerechtigkeit u. s. w. von euch verlangt; dieser seiner Forderung aber wollt ihr, wie ihr schon durch euer Erbieten verrathen, euren bei und troz eurer angeblichen Bekehrung noch immer fortdaurenden Ungerechtigkeiten u. s. w. zufolge offenbar fort und fort nicht genügen, darum wird er euch nun furchtbar strafen. M. lässt den Herrn Beides: dass Israel seinen wahren Forderungen fortwährend nicht genügen wolle, sich dabei doch wegen seine Opfer schuldfrei wähnend, und dass er deshalb die schwersten Strafen über dasselbe verhängen werde, selbst erklären, um so recht scharf hervorzuheben, dass sein Wort Gotteswort sei, und dadurch das heuchlerische Volk desto stärker zu erschüttern und desto eher zur wahren Busse zu bringen, die er nach seinen die Rede des Herrn einleitenden Worten noch immer für möglich hält. Dadurch dass M., nachdem er unmittelbar vorher, im Schlussverse der vorigen Strophe, selbst gesprochen hatte, nun den Herrn reden, dadurch, dass er d i e s e n die sich an Israels Frage an ihn (den Propheten) und die Antwort, die er (der Prophet) ihm darauf

Nachdem der Prophet die Straf- und Drohrede des Herrn an Jerusalem ausgesprochen, tritt er nun wieder selbst redend auf. In seiner

gegeben hatte, anschliessenden Gedanken aussprechen lässt, statt sie selber auszusprechen, wird auch V. 10—16 von V. 1—8 schärfer und klarer geschieden, treten diese VV. schärfer als ein troz alles engen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden selbstständiges Ganze, als eine eigene für sich bestehende Strophe hervor, wird ebenso V. 8 stärker als das gewichtige Schlussglied des von V. 1 an Vorhergehenden bezeichnet, und erscheint dieses so ebenfalls schärfer als eine eigene Strophe, und gewinnt mithin die ganze Rede in C. 6 an Abgegränztheit und Abgerundetheit ihrer (beiden) Theile. Und dieses Alles ist in einem um so höheren Grade der Fall, als M. die Rede (Straf- und Drohrede) des Herrn in V. 10—16 in V. 9 aufs Förmlichste ankündigt und einleitet, in diesem V. aufs Feierlichste auf sie vorbereitet, indem er auf sie als auf eine kommende aufmerksam macht, ja, das Volk weise preisend, wenn es auf das Wesen dessen achte, der zu ihm sprechen werde, die höchste Aufmerksamkeit für sie weckt, und zum Aufmerken auf den Inhalt ihres drohenden Theiles und die Person des Drohenden auffordert. V. 9 *aα* und *b* entsprechen ganz V. 1 *a* und die beiden Strophen von C. 6 werden also ganz ähnlich eingeleitet. Sogar das שמעו von V. 1 finden wir in V. 9 wieder, wenn auch, dem Umstande entsprechend, dass V. 9 nicht wie V. 1 einen neuen Hauptabschnitt des Buches, sondern nur eine einzelne Strophe eines solchen einleitet, nicht wie in dem ersten V. des C.'s an der Spitze des V.'s. Wie *Ewald* V. 8 von der ersten Strophe des C.'s lossreissen und mit der zweiten verbinden konnte, ist unbegreiflich. V. 8 gehört ja als Antwort auf die Frage in V. 6 f. eng zum Vorhergehenden, und giebt sich schon durch seine Gewichtigkeit als einen Schlussvers zu erkennen; nicht mit ihm schon, sondern erst mit V. 10 ff. tritt augenscheinlich eine Gedankenwendung ein, und, dass dies der Fall sei, zeigt M. zum Ueberflusse klärlich durch den V. 10 ff. so förmlich einführenden und mit dem die Strophe in V. 1—8 einleitenden Hemistich (1 *a*) so ähnlichen V. 9 an; endlich verlieren auch, wenn man V. 8 zum Folgenden zieht, die beiden Strophen ihre gleiche Verszahl (8 VV.). Der masorethische Text theilt das C. in V. 1—8 und 9—16 ab, und für das hohe Alter dieser Abtheilung zeugt Hieronymus zu V. 9, in dem er daselbst bemerkt: In hebraica alterius hic capituli exordium est, apud LXX vero interpretes finis superioris. Die hier erwähnte Abtheilung der alten Handschriften der LXX bedarf keiner Widerlegung. *Umbreit* bezeichnet V. 9—16 als den zweiten Act der gerichtlichen Verhandelung zwischen Gott und Israel. Allein so richtig es ist, dass die in V. 3—8 begonnene Gedankenreihe mit V. 8 noch nicht abgeschlossen ist und dies erst in V. 10—16 wird, dass V. 10—16 den zweiten Theil derselben enthält, und dass diese VV. Solches zu ihrem Inhalte haben, was in einer Gerichtsverhandlung ausgesprochen zu

nleitung zur Rede des Herrn hatte er die Möglichkeit gesetzt, dass
r göttliche Nachweis, wie die bisherige Bekehrung nur eine ver-

werden pflegt und daher noch in der Form einer Gerichtsverhandelung hätte ausgesprochen werden können: so ist doch mit V. 9 zu entschieden ein neuer Anfang gesetzt und ein der Form nach Neues angekündigt, als dass sich sagen liesse, V. 10 ff. sei förmlich ein zweiter Act der Gerichtsverhandlung in 1—8. Wie denn auch in V. 10 ff. nur Einer (der Herr) redet, was zu einem vollständigen Acte einer Gerichtsverhandelung nicht recht passt. Die Form der Gerichtsverhandelung hat der Prophet mit V. 8 fallen lassen, für was noch zur Vollendung der in V. 3 begonnenen Gedankenreihe — von der einen Person, die nun bloss noch füglich reden konnte (dem Herrn oder ihm, dem Propheten, selbst, als dem Repräsentanten des Herrn) — zu sagen war, eine neue Form wählend: die einer göttlichen Straf- und Drohrede. Dass diese an V. 6—8 anknüpfen und zu dem Inhalte dieser VV. in enger Beziehung stehen musste, war natürlich. Uebrigens hat M. schon von V. 6 an die Form einer Gerichtsverhandelung zwischen dem Herrn und Israel nicht streng festgehalten, insofern er V. 6 f. Israel nicht den Herrn selber, der, redend eingeführt, es in eigener Person angeklagt hatte, sondern ihn, den Propheten, des Herrn Sprecher, durch dessen Mund er es angeklagt, und der dem angeklagten unmittelbar gegenüber steht, hat fragen lassen, ob der Herr Opfer wolle, und insofern er in V. 8 daher auch selber seine Frage beantwortet hatte, von dem Herrn, wie schon das Volk in seiner Frage gethan, in der dritten Person redend (vgl. ob. S. 278). Die Propheten pflegen bei der grossen Lebhaftigkeit und Beweglichkeit ihres Geistes dergleichen Darstellungsformen ihrer Ideen, wie die in V. 1 ff., nicht vollständig durchzuführen, sich mit theilweiser Durchführung oder auch nur Andeutung derselben begnügend und die formelle Durchführung dem Hörer und Leser überlassend. So sollen auch nach V. 1 f. die Berge Zeugen wider Israel sein (s. ob. S. 279), ohne dass sie doch nachher irgendwo und irgendwie als Zeugen wider dasselbe auftreten. Die Strophe in V. 9—16 theilt sich zunächst in zwei Theile: die Rede des Herrn: V. 10—16 und die Einleitung derselben durch den Propheten: V. 9. Jene zerfällt wieder in 1) Rüge der fortwährenden gänzlichen Missachtung der im Gesetze aufgestellten und eben nahmhaftgemachten wahren göttlichen Forderungen, begleitet von dem heuchlerischem Wahne, durch Darbringung von Opfern und Aehnliches trozdem schuldlos dazustehen: V. 10—12, 2) Androhung der furchtbaren Strafen des Gesetzes für solches Verhalten: V. 13—15, und 3) Begründung der ausgesprochenen Drohungen mit einer kurzen zusammenfassehden Schilderung des Verderbens: V. 16. Die Drohung in V. 13—15 ist also von Rüge umgeben und die Rede rundet sich, zu ihrem Anfange zurückkehrend, ab. Insofern in V. 16 *b* gesagt wird, das Volk habe das in V. 16 *a* Angeführte gethan, um das in V. 13—15 angedrohte Gericht über sich her-

meintliche sei, und die göttliche Strafdrohung für den immer noch fortdauernden Abfall wahrhafte Umkehr bei den Bedrohten hervorrufen,

beizuziehen, und von diesem Gerichte dabei wieder kurz gesprochen wird, vereinigt V. 16 gewissermaassen die beiden Theile in V. 10—12 und V. 13—15 in sich. — V. 9. Die Einleitung der Straf- und Drohrede des Herrn durch den Propheten. *aα* nicht: *Horch! Stimme des Herrn! er ruft* u. s. w. (*Umbr.*), mit Vergleichung von Stt., wie Jes. 13, 4. 40, 6. 52, 8. 66, 6. Jer. 8, 19. 25, 36. Cant. 2, 8. 5, 2, weil die so entstehende Emphase dem Texte fremd ist, und die Accente ק׳ ה׳ eng mit dem Folgenden verbinden, sondern: *die Stimme des Herrn ruft* u. s. w. (vgl. z. B. Gen. 4, 10). In קוֹל יהוה liegt, dass es des Herrn Stimme, die Stimme keines Geringeren als des Herrn, und seine und nicht etwa nur des Propheten Stimme, ist, welche ruft, und dass er der Stadt laut (vgl. den Gebrauch von קוֹל in Ps. 3, 5. 5, 3. 6, 9) zuruft, damit sie das, was er ihr zuzurufen hat, weil es für sie so ausserordentlich wichtig ist, ja höre, ja nicht überhöre, und, wenn sie es dennoch überhört und darum später von der gedrohten Strafe betroffen wird, er entschuldigt und die Schuld ihre sei. קרא לפ׳ *Jemandem zurufen* noch Jud. 21, 13, gewöhnlich אל פ׳. העיר die Stadt des Reiches, zu dem der Prophet zunächst spricht, des Reiches Juda, *κ. ἐ.*, seine Hauptstadt Jerusalem, die jüdische Urbs. In V. 1—8 hat M. zum ganzen Volke gesprochen, jetzt spricht er statt noch zu ihm nur zu seiner Hauptstadt, sie mit ihm geradezu als identisch setzend. Jerusalem war ja dies auch, als sein Kopf und Herz, und war es namentlich in der Beziehung, die hier in Betracht kommt, in Beziehung auf Sündenverderben: Juda's Höhen waren Jerusalem 1, 5. Die Betrachtung Jerusalems, der das על ירושלם 1, 1 *b* seinen Ursprung verdankt, tritt a. uns. St. nicht minder scharf hervor als in 1, 5 und 3, 12. Zwischen die Ankündigung des göttlichen Zurufs und die Aufforderung, auf die in ihm gedrohte Strafe zu merken, mittenhineingestellt, bildet das nach der masorethischen Accentuation die zweite Hälfte des ersten Hemistichs des V.'s (*aβ*) ausmachende ותושיה יראה שמך offenbar einen parenthetischen Zwischensatz. Was aber der Inhalt und Zweck dieses Zwischensatzes sei, das hängt von der Deutung der sehr schwierigen und daher sehr verschieden erklärten Worte ab, aus denen er besteht. Man kann die Erklärungen, die *aβ* erfahren, im Allgemeinen in drei Klassen theilen: 1. Erklärungen, bei denen תושיה Subjekt und יראה שמך Prädikat ist, 2. Erklärungen, bei denen umgekehrt יראה שמך Subjekt und תושיה Prädikat ist, und 3. Erklärungen, bei denen תושיה ein von יראה שמך regiertes Objekt ist. Erste Klasse. תושיה als Subj. und יראה שמך als Präd. auffassend, erklärt *Rsm.: et sapiens videt nomen tuum* i. e. te curat. Clamant quidem, inquit, prophetæ, at soli sapientes et qui cordatiores sunt, divina monita curant cordique habent. תושיה *Weisheit* stehe für איש תושיה

id so die Drohungen nicht in Erfüllung gehen werden. Aber eine ‹trachtung des Verderbens seiner Zeitgenossen lehrt ihn, dass es zu

der Weise, und das Masc. יראה sei gesetzt, indem auf den Sinn des Nom., nicht auf seine grammatische Form Rücksicht genommen werde. ראה sei hier *kennen*, und Gott kenne, wer seinen Vorschriften gehorche, nach ihnen lebe. Aber eine Bemerkung, wie die, welche *Rsm.* in den Worten ausgesprochen findet, passt nicht im Zusammenhang, ist ihm fremd. Sie ist zu kalt, reflektirend und allgemein. Dazu kommt, dass *aα* nicht ist: *Der Herr ruft* (zwar) *der Stadt zu* (durch die Propheten), pflegt ihr zwar durch sie zuzurufen, sondern: *der Herr ruft ihr jetzt zu, will, wird ihr jetzt zurufen.* Man erwartet statt des *Rsm.*schen Gedankens vielmehr die Aussage, dass wer weise sei, auf Gott achten werde, eine Aussage, worin die Lehre liegt, dass es weise sei, auf ihn, der jetzt im Begriffe stehe, der Stadt zuzurufen, zu achten, und unweise, dies nicht zu thun (weil Achtung auf ihn Ausbleiben der gedrohten Strafe, das Gegentheil aber Eintreffen derselben zur Folge haben werde) und die Ermahnung und Warnung angedeutet ist, ja auf ihn zu achten und ihn ja nicht unbeachtet zu lassen. Man erhält diese Aussage, wenn man erklärt: *und ein Weiser* oder *der Weise*, d. h. wer weise ist, *wird auf deinen Namen achten*, von dem ist's zu erwarten, dass er auf ihn achten wird, oder auch: *wer weise ist, achtet* (überhaupt) *auf deinen Namen* (und wird somit auch jetzt auf ihn achten). Nicht ist zu erklären: *wer weise ist, der achte auf deinen Namen!* oder: *der möge auf ihn achten*, weil da יֵרֶא stehen sollte; vgl. Hos. 14, 10. Jer. 9, 11. Ps. 107, 43 (doch s. *Ew.* Gr. § 224 *c* S. 428). Aber auch die Erklärung: *wer weise ist, wird auf deinen Namen achten* (und mit ihr auch die Erklärung: *wer weise ist, wird dein gnadenreiches und verheissungstreues Wesen kennen lernen, erfahren*, gegen welche noch spricht, dass hier, wo gedroht werden soll, nicht sowohl Lockung als Warnung am Orte ist, und so also die Auffassung von ת׳ als Subj. und י׳ ש׳ als Präd. überhaupt) lässt sich bei näherer Erwägung nicht halten. ת׳ kann nicht geradezu für איש ת׳ stehen, sondern nur erklärt werden entweder: (nach ואני תפלה in Ps. 109, 4 und ואני שלום in Ps. 120, 7) *und wer ganz Weisheit, ganz weise ist, wird* u. s. w. (vgl. Ter. Adelph. Act. III Sc. III V. 40) oder: *und Weisheit* (am, im Weisen), d. h. bei wem sich Weisheit findet, der *wird* u. s. w. Allein gegen die erste Erklärung gilt, dass M. nimmermehr meinen kann, dass nur wer ganz weise und gleichsam die persongewordene Weisheit sei, auf Gott achten werde, als gehörte der höchste Grad von Weisheit dazu, auf ihn zu achten, indem seine Meinung vielmehr sein muss, wer überhaupt weise sei, werde dies thun, gegen die zweite aber ist das Masc. יראה. Zweite Klasse. ת׳ als Präd. und י׳ ש׳ als Subj. fassend, kann man erklären: *und Weisheit, ganz Weisheit ist, wer auf deinen Namen achtet.* Wer dies thut, ist ganz Weisheit, weil er von der furchtbaren

allgemein und zu tief und gross sei, als dass Umkehr durch die blosse Rüge und Strafdrohung irgendwie zu hoffen sei, und dass das ange-

Strafe verschont bleiben wird, welche dem Volke bevorsteht. Aber auch hier ist das *ganz Weisheit* nicht recht passend; man erwartet statt seiner das blosse allgemeine *weise*. Ebensowenig hält die Erklärung Stich: *und Weisheit* (oder: *Heil*, s. Stt. wie Prov. 2, 7) *ist es, achtet man auf deinen Namen, wenn man* u. s. w. Gegen sie spricht, dass nach ות׳ kein הוא steht, was, sollte sie richtig sein, daselbst nicht fehlen dürfte, indem bei ihr ות׳ Prädikatssatz in Form einer conditionalen Apodosis ist, welcher der Wiederholung oder Anticipation des Subjektes bedarf, statt dessen der in die Form einer conditionalen Protasis gekleidete Subjektssatz steht. Ohne הוא kann man die Worte nur übersetzen: *und Weisheit ist, achtet man (Jem.)* u. s. w. oder: *achtet man (Jem.)* u. s. w., *ist Weisheit*. Anders denn als conditionale Protasis lässt sich aber י׳ ש׳ nicht fassen. Hätte M. ein blosses Subj. ausdrücken wollen, so hätte er ראות ש׳ sagen müssen. Dritte Klasse. Fasst man ת׳ als Obj. von י׳ ש׳, so kann man erklären: *Und Heil hat dein Name im Auge, Heil bezweckt, beabsichtigst Du*, mit dem Zurufe, den du an die Stadt willst ergehen lassen, d. h. und Heil bezweckt der Herr mit seinem Zurufe, indem er nämlich will, dass sich die Stadt durch ihn schrecken lassen und so der gedrohten Strafe entgehen soll. Diese Erklärung, welche *Benary*, De Hebræorum leviratu p. 70 aufstellt, hat wider sich, dass es sehr problematisch ist, ob ראה die Bed. *im Auge haben, beabsichtigen, bezwecken* habe. An der einzigen St., die *Gesenius* und *Maurer* für sie anführen: Gen. 20, 10, reicht man (wie *Maurer* selbst zugiebt — *Winer* führt die Bed. gar nicht mit auf) mit der Bed. *sehen* aus: *Was hast du gesehn?* nämlich Böses in meinem Reiche, welche bösen Handlungen, welche Unordnungen hast du in ihm gesehen? So auch LXX Vulg. Ar. *Luth., Piscator, Clericus, I. D. Mich. Rsm. Baumgarten* u. A. *Maurer* erklärt mit Auffassung des ת׳ als Obj.: *et intelligentiam circumspicit nomen tuum*, i. e., et numquid exstet intelligens, recte sapiens, tu o Deus prospectas. Aber ראה heisst wohl einmal (Jes. 17, 7) mit אל *nach Jem. sehen* um Hilfe (vgl. שעה mit אל und על in derselben Bed. 2 S. 22, 42. Jes. 17, 7 f. 31, 1 und das absolut stehende השתעה in der Bed. *sich ängstlich umsehen* nach Hilfe — Ex. 5, 9 ist שעה ב *mit dem Auge haften an*, sich ergötzend, *angaffen*), aber nie mit dem Acc. *sich umschauen, ausschauen nach Jem.* Etw. (Jes. 17, 8 ist ראה mit dem Acc. *ansehen*). Was etwa hätte stehen müssen, wenn M. den Gedanken hätte ausdrücken wollen, den *Maur.* in den Worten findet, zeigt Ps. 14, 2. Ebenfalls mit Auffassung von ת׳ als Obj. erklärt *Ch. B. Mich.*: Der Herr kündigt der Stadt ein Strafgericht an troz ihrer Opfer, *nam tu quidem, o Deus, rem respicis et cultum realem*. Aber obgleich תושיה nach seiner Herkunft von יש und nach Hiob 5, 12 die ihm von *Mich.* hier beigelegte Bed. wohl haben kann, so möchte doch auch diese Erklärung

drohte Gericht daher eintreten müsse. Wie des Volkes vermeintliche Umkehr, so vermag — dies geht aus einer Betrachtung der Allgemein-

nicht die richtige sein. Ein Satz nämlich, wie der: *denn der Herr sieht auf Reelles, Wahrhaftiges, auf reellen, wahrhaftigen Gottesdienst,* passt nicht recht schon nach *aα*, indem dieses Versglied bloss einen göttlichen Zuruf an Jerusalem ankündigt, ohne noch über dessen Inhalt irgend Etwas auszusagen, ohne noch auszusagen oder auch nur anzudeuten, dass er strafend und drohend seien werde. Doch liesse sich sagen, M. habe den Inhalt des Zurufs bei der Ankündigung desselben schon im Sinne gehabt und ihn so noch ehe er ihn ausgesprochen schon begründen können. Dass ראה nicht bloss mit ל (1 S. 16, 7 *bβγ*; vgl. Jer. 5, 3), sondern auch mit dem blossen Acc. die Bed. *auf Etwas sehen, Rücksicht nehmen, es berücksichtigen* haben kann, möchte sich aus 1 S. 16, 7 *bα* ergeben. Ausserhalb der drei Klassen von Auslegungen stehen die beiden Erklärungen: *und Heil ist dem, der auf deinen Namen achtet,* und: *und Weisheit* (predigt), *der deinen Namen sieht* (der Prophet). Bei jener, die *Benary*, a. a. O., vorschlägt (schon Hieronymus hat: *et salus timentibus nomen tuum*), hätte לאשר יראה oder ליראי oder auch etwa ותושיה יראה שמך (nach אשרי in Ps. 65, 5) stehen müssen, wider diese, die sich bei *Raschi* findet, ist, dass קרא, nachdem es in *aα* in Verbindung mit ל die Bed. *zurufen* gehabt hat, nicht in *aβ* aus jenem Versgliede in der Bed. *predigen* ergänzt werden kann. Wir möchten יראה שמך als eine conditionale Protasis: *sieht man deinen Namen, wenn man deinen Namen sieht* und ותושיה als eine die vorangestellte Epidosis zu ihr in sich schliessende Exclamation: *und Weisheit! und o Weisheit!* auffassen: *und o Weisheit!* (und o, welche Weisheit ist es!), *sieht man deinen Namen* = und grosse Weisheit ist es, sieht man deinen Namen, und sehr weise ist man, wenn man deinen Namen sieht. Vgl. mit der Exclamation תושיה das האמור in 2, 7 und das הפככם in Jes. 29, 16. ראה in der Bed. *achten auf* Jes. 22, 11. 26, 10. *Deinen Namen* ist: dein Wesen, wie Du es Israel offenbart hast, und dasselbe daher von ihm gekannt wird. Der Prophet denkt besonders an die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit: dass du der Heilige und Gerechte bist und heisst. Das י׳ שמך statt תראה führt mehr darauf, dass שמך Obj. von יראה als dass es, wie bei den Erklärungen der dritten Klasse, Subj. zu ihm ist; es ist als das Letztere nicht so gut motivirt. (Bei der Erkl.: *und Heil hat dein Name im Auge* ist es = Du der Gnädige, bei der von *Ch. B. Mich.* = Du, der Du Geist und Wahrheit bist, oder Du, der heilig ist). Die Anrede drückt die innige Gemeinschaft des Propheten mit Gott aus; vgl. Jes. 7, 13. 37, 4. Am. 3, 7. Aehnlich, wie wir, schon *Umbreit*, nur dass er תושיה in der Bedeutung *Heil* fasst und י׳ ש׳ mit: *wer auf deinen Namen achtet* wiedergiebt. Für die Bedeutung *Weisheit* spricht, dass das Wort sie Jes. 28, 23 hat, was bei der ausserordentlichen Verwandtschaft der beiden Propheten nicht ohne

heit und Tiefe des Verderbens hervor — leider auch die blosse prophetische Straf- und Drohrede das durch Israels Abfall gestörte Bun-

Bedeutung ist (findet sich doch das den Proverbien und Hiob eigenthümliche תושיה ausser in diesen BB. nur bei ihnen noch), und für sie lassen sich die mit uns. St., wie es scheint, parallelen Stt., Hiob 28, 28. Hos. 14, 10 anführen; *sieht man* u. s. w. aber möchte wohl besser sein als: *wer sieht* (*sieht Jem.* u. s. w.), weil M. das Heil der Gesammtheit im Auge zu haben scheint. Findet man die Erklärung: *und o Weisheit! sieht man deinen Namen* bedenklich, so wird man die: *und Heil hat dein Name im Auge, beabsichtigt dein Name* anzunehmen haben. Denn Gen. 20, 10 lässt sich doch bei der Erklär.: *und was hast Du gesehen?* die sich ausser bei den ob. S. 298 angeff. alten Uebers. auch noch beim Syr. und bei Aq. Symm. und Theod. findet, ein: *hier* oder *bei mir* oder *in meinem Reiche* vermissen, und ausser an dieser von *Ges.* und *Maur.* einzig angeführten St. hat ראה sehr wahrscheinlich auch Ps. 66, 18 die Bed.: *im Auge haben, beabsichtigen: wenn ich Sünde im Auge habe, beabsichtige, so höret der Herr nicht;* denn: *wenn ich Sünde in meinem Herzen erblicke, wahrnehme, fühle* zu erklären, geht nicht an, da Gott nicht sowohl, wenn Jem. Sünde in seinem Herzen wahrnimmt, als vielmehr, wenn sie überhaupt in ihm ist, nicht hört; und ebensowenig lässt die Erklärung: *wenn ich Sünde ansehe, betrachte* (mit Vergnügen, Lust, mich an ihr ergötze, an ihr Gefallen habe) sich halten, da bei ihr באון stehen müsste. Doch liesse sich auch erklären: *wenn ich um Sünde mich bekümmere, auf sie achte* (eig. sie wahrnehme, weil ich sie wahrnehmen will, indem ich sie liebe; man sieht das, was man, aus Liebe zu ihm, sehen will); vgl. da Prov. 23, 31. 33. *Hitzig* und *Ewald* verändern יִרְאֶה in יִרְאָה und erklären demnach: *und Weisheit (Heil) ist's, deinen Namen zu fürchten.* „יִרְאָה, als Inf. den Acc. nach sich ziehend, tritt nicht in den Stat. constr. (Deut. 10, 12. 4, 10); „„den Namen Jehova's fürchten““ ist wirkliches hebräisch (Jes. 59, 19), die Sentenz eine hebräische (Hiob 28, 28); und יראה שמך steht, wie hier, auch Ps. 86, 11“ (*Hts.*). Die Masorethen, meint *Hts.*, hätten vermuthlich יִרְאֶה punktirt, weil sie יראת erwarteten. Allein wer wird glauben, die des Hebräischen so kundigen und in ihrem alten Test. so bewanderten Masorethen hätten nicht gewusst, dass יראה als Inf. mit dem Acc. verbunden werden könne, mit ihm sehr häufig verbunden stehe (s. ausser den von *Hts.* angeff. Stt. noch Deut. 5, 29. 6, 24. 8, 6. 14, 23. 17, 19. 31, 13. 2 S. 3, 11. 1 Kg. 8, 43. Jer. 32, 39. 2 Chr. 6, 33), fast immer, wo es mit ihm verbunden steht, Gott zum Obj. habe (an allen angeff. Stt. ausser 2 S. 3, 11 ist Er es), und mehrmals (s. ausser Ps. 86, 11 noch Deut. 28, 58 und Neh. 1, 11) gerade zu mit dem Acc. שם ה׳ verbunden werde, und daher, wähnend, es hätte, wenn יראה hätte *fürchten* heissen sollen, יראת stehen müssen, יִרְאֶה punktirt?! Wenn sie trozdem, dass es für sie so sehr nahe lag, יִרְאָה zu lesen, יִרְאֶה lasen,

sverhältniss nicht wieder herzustellen. Aufhebung des von Sei-
ı Israels schon aufgehobenen auch von Seiten Gottes in Strafge-

-ja nicht einmal ein יִרְאָה als Kri an den Rand setzten (hätten sie dies gethan, so wäre das Kri doch nur eine erleichternde Aenderung des Textes gewesen): so muss die Lesung יִרְאֶה für sie auf so alter und fester Tradition beruht haben, dass ihnen an der Richtigkeit derselben auch nicht der leiseste Zweifel war. Dass die alten Uebers. alle den Begriff *fürchten* ausdrücken — sie übersetzen alle so, als hätten sie לְיִרְאֵי *timentibus* (LXX. *καὶ σώσει τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ* = וְיוֹשִׁיעַ לְיִרְאֵי שְׁמוֹ; Vulg. et salus erit timentibus nomen tuum; Syr. vox Dei super urbem doctrinam prædicat timentibus nomen ejus) oder יִרְאוּ *timent* (der Chald.) gelesen (auch einige Codd. haben יִרְאֵי) — zeigt nur, dass sie, die Textlesart nicht verstehend, einen naheliegenden Begriff aus ihr herauslasen, oder auch, dass zu ihrer Zeit in vielen Codd. Veränderungen der nichtverstandenen Textlesart nach dem muthmaasslichen Sinne der St. vorgenommen worden waren. Uebrigens liegt der Begriff *fürchten*, wenn man ראה שם ה׳ mit *auf den Namen des Herrn achten* erklärt, auch bei der Lesart יִרְאֶה im Texte. *Auf Gottes Namen achten, Rücksicht nehmen, ihn beachten* ist wesentlich *ihn fürchten*. Mit Recht bemerkt *Umbreit gg. Hts. u. Ew.*, dass *den Namen Gottes sehen* = *auf ihn achten* bedeutender und stärker sei als *ihn fürchten*. Dieses ist gewöhnlich und farblos, Jenes eigenthümlich und tief. Ob nicht auch der Prophet die scheinbar unpassende Verbindung *den Namen sehen* beabsichtigt hat, um die Aufmerksamkeit zu wecken? Merkwürdig, dass auf sie eine ähnliche scheinbar unpassende Zusammenstellung folgt: *Stab hören*. Man sollte umgekehrt *Namen hören* und *Stab sehen* erwarten. Hat vielleicht M. absichtlich immer das eine V. mit dem natürlichen Objecte des anderen verbunden, um seiner Rede einen, wenn wir so sagen dürfen, pikanten Character zu geben und dadurch bei seinen Hörern und Lesern rechtes Aufmerken auf das Folgende und rechtes Nachdenken darüber hervorzurufen? — Das *höret* in Hem. *b* bezieht sich auf das: *die Stimme — ruft* — in Hem. *a* zurück, nachdem die zwischen *aa* und *b* stehenden Worte nur eine parenthetische Zwischenbemerkung gewesen waren. מַטֶּה ist Objekt zu *höret*. *Höret Stab* ist: höret Rede, die Stab zu ihrem Inhalte hat (gleichsam *Stabrede*), Drohung von Stab. Der Stab ist der des Herrn, womit er die Stadt für fortwährende Weigerung, seine wahren Forderungen zu erfüllen, bei Einbildung, ihm durch äusserlichen Gottesdienst genugzuthun, schlagen, züchtigen will (vgl. V. 13 und Jes. 5, 25. 9, 12. 11. 16 u. s. w.). Als *Stabes* zur Züchtigung derselben bedient er sich aber der assyrischen Weltmacht (Jes. 10, 5 *a*) oder auch des Stabes, mit dem sie, die Schlägerinn (Jes. 10, 20. 30, 31), Israel schlägt (Jes. 9, 3. 10, 20. 24. 31, 30) — d. h. der Heeresmacht (Jes. 8, 7 f.), mit der sie sein Land verwüstet, seine Hauptstadt zerstört und es selber ins

richten desselben über das Volk muss daher nothwendig eintreten. Solche Strafgerichte können dem Volke nicht erspart werden. Ueber

Exil führt (C. 1—3. 4, 9—14) — ein Stab, dessen Kraft einzig und allein in dem Grimm des Herrn besteht, der einzig durch diesen Kraft hat, Stab ist, so dass der Herr Israel also eigentlich mit seinem Grimme schlägt (Jes. 10, 5 *b*). 4, 14 schlägt die Weltmacht die israelitischen Richter; die Hauptsünder (3, 1—4. 9—11. 7, 3), bei der Eroberung der Hauptstadt, in der Israel der Hauptschlag von ihrer Seite trifft, im eigentlichen Sinne mit dem Stabe (vgl. das Verhältniss von Jes. 7, 23—25 zu Jes. 5, 5 f.). Das מטה ist wie ein Compendium der vielen jesajan. Stt., wo vom Schlagen des Herrn mit seiner Hand und seinem Stabe, dem Assyrier, und dem Schlagen dieses mit dem Stabe die Rede ist. Dass M. bloss an das Strafgericht durch die Assyrier denkt, erhellt sowohl daraus, dass er in C. 1—3 und 4, 9—14 (vgl. auch 4, 6—8. 5, 1—5. 7 f. 14) kein Gericht anderer Art droht, als aus V. 14 *b* und aus V. 14 *a* und V. 15 in ihrer Rückbeziehung auf Lev. 26, 26. 16 und Deut. 28, 51. 33. Vgl. auch 7, 8—10 (auch noch 7, 11—13. 15 f.). Im Anfange der Regierung Hiskia's musste auch jedes mögliche Strafgericht anderer Art (Dürre u. s. w.) im Vergleich mit dem von Seiten der assyrischen Weltmacht drohenden ganz verschwinden. Dass sich V. 15 vorzüglich auf Deut. 28, 38—40 zurückbezieht, wo von Verwüstung der Saat durch Heuschrecken, der Weinberge durch Würmer und der Oliven durch vorzeitiges Abfallen die Rede ist, thut Nichts zur Sache. M. konnte leicht als Folge einer feindlichen Invasion darstellen, was das Gesetzbuch als Wirkung anderer Ursachen dargestellt hatte. Die Wirkung war ja dieselbe. Auch 6, 1 f. bezieht sich in freierer Weise auf den Pent. zurück. In dem: *höret* die Drohung von *Stab* liegt übrigens nicht, dass die folgende Rede ausschliesslich eine Drohrede ist, sondern nur, dass sie auch Drohung zu ihrem Inhalte hat. Diese wird in dem: *höret Stab* nur hervorgehoben, weil sie der Theil der nachfolgenden Rede ist, der Israels Aufmerksamkeit am Meisten wecken muss. Die alten Ueberss. geben מטה theils durch *tribus* (LXX. Vulg. Syr. Ar.), theils durch *sceptrum* = *rex* (Chald.) wieder, und in derselben Bed. fassen es *Ewald* u. A. Der Stamm würde da der St. Juda sein und dieser statt des jüdischen Volkes, weil dieses ganz vorzüglich aus ihm bestand, genannt sein. Aber von Anderem abgesehen (nach *aa* soll Jerusalem angeredet werden, die Anrede an den Stamm Juda hat etwas Sonderbares und kommt weder bei Micha, noch sonst bei den Propheten vor, die Bed. *Stab* stimmt trefflich zum Inhalte der Rede in V. 10—16), so passt dazu das Folgende nicht recht, denn es mit *Ew.* zu erklären: „*und wer sie* (die Gemeinde) *bestellt*, zusammenruft und leitet, wer es auch sein mag (der König aber versteht sich von selbst)", geht darum nicht wohl an, weil מטה *Stamm* masc. ist (doch könnte M. der Begriff *Stammgemeinde* vorgeschwebt haben), während es zu der Auffassung *Stab* trefflich passt, indem

e Allgemeinheit und Tiefe des Verderbens, welche die friedliche sung des Zwiespalts unmöglich macht, spricht sich nun der Prophet

יעד Jer. 47, 7 vom Bestellen eines Strafwerkzeuges nach einem Orte hin vorkommt. Das Suff. in יְעָדָהּ kann zwar auf מטה in der Bed. *Stab* gehn (s. *Hts.* z. St.), wird aber wohl besser mit *es* übersetzt: *und wer hat es* (das Unglück, הרעה, vgl. das באה in 1, 9) *bestellt* (nämlich zu euch nach Jerusalem). Wir übersetzen mit *Umbr.* nicht: *und wer es bestellt hat* (eig. *und wer es ist, der* u. s. w.), sondern: *und wer hat es bestellt!* d. h. und wer, ein wie gewaltiger und furchtbarer ist der, der es bestellt hat! Doch ist die letztere Auffassung nach Stt., wie Ex. 32, 33, nicht unmöglich. — V. 10—16. Die Straf- und Drohrede des Herrn. V. 10—12. Die Rüge. V. 9 *aα* hat Rede des Herrn an Jerus. angekündigt; seine Rüge in V. 10—12 betrifft nun wirklich die Stadt; und zwar zuerst die Reichen, Vornehmen in ihr als den wichtigsten und repräsentirenden Theil ihrer Bewohner und als den Theil derselben, den die gegen sie auszusprechenden Rügen vorzugsweise treffen müssen (V. 10. 11), sodann die Stadt selbst (V. 12), und zwar so, dass wiederum zuerst (V. 12 *aα*) von den Sünden ihrer Reichen und sodann (V. 12 *aβb*) von den Sünden ihrer Bewohner überhaupt die Rede ist. — V. 10 f. Die die Reichen, Vornehmen betreffende Rüge ist in Frageform gekleidet; und zwar thut der Herr eine doppelte (nicht sowohl an die Reichen, Vornehmen selbst, als vielmehr an das ganze Volk der Stadt gerichtete) Frage, von denen die erste (V. 10) ihren Wahn bekämpft, nun zum Herrn zurückgekehrt zu sein, während sie doch den vor ihrer vermeintlichen Umkehr nicht erfüllten göttlichen Forderungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, deren Erfüllung vor Allem zur Bekehrung erforderlich ist, immer noch zuwiderhandeln, und die zweite (V. 11) gegen den anderen Wahn derselben gerichtet ist: dass sie trozdem, dass sie den göttlichen Forderungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe fortwährend nicht nachkommen, doch rein und ohne Schuld dastehen, weil ihr früherer Abfall nun durch zahlreiche Opfer gesühnt ist, und sie ihren religiösen Pflichten durch ihren fleissigen äusserlichen Gottesdienst nun genügen (ein Wahn, der auf dem allgemeinen falschen Satze ruht, dass man bei Opfern für früheren Abfall und äusserlicher Gottesverehrung nach ihm troz bleibender schreiendster Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit schuldlos sein könne, welchem Satze wiederum die noch allgemeineren zu Grunde liegen, dass man dies bei äusserem Gottesdienst troz aller Sünden der Ungerechtigkeit und dass man es überhaupt irgendwie troz dieser sein könne). Der erstere Wahn stützt sich auf den letzteren (weshalb auch die Frage in V. 11 auf die in V. 10 folgt): weil sie wähnen, durch Opfer für ihren früheren Abfall entsühnt zu sein und durch äusseren Cultus nun allen Forderungen des Herrn zu genügen, halten sie sich für bekehrt. Die in V. 10 genannten Sünden hätten mit der Bekehrung aufhören sollen, denn zu meinen, man sei

theils in wemüthiger Klage, theils in scharf rügender Schilderung aus, einmal eine durch diese Schilderung hervorgerufene Drohung einmi-

trozdem, dass sie noch nicht aufhören, entsündigt und gerecht, weil man für seine Sünden viele Opfer gebracht und dem Herrn nun äusserlich fleissig dient, ist ein thörichter Wahn. Die Spitze des Gedankens in den beiden VV. liegt in den an ihrer Spitze stehenden Worten עוד und אזכה, die eben, weil dies der Fall, mit grossem Nachdruck an die Spitze gestellt sind, bes. עוד, das sogar der Fragepartikel vorangeht, was nur noch Gen. 19, 12 der Fall ist. V. 10 bezieht sich auf V. 8 und V. 11 ausserdem noch auf V. 6. 7 zurück, so dass V. 10 f. sich in umgekehrter Ordnung wie V. 6—8 bewegen. — Die Meinung in Hem. *a* ist nicht: hat der Frevler die Schätze des Frevels noch immer nicht wieder herausgegeben (vgl. Ex. 22, 37. Luc. 19, 8)? sondern, wie aus Hem. *b* und V. 11 zu ersehen: bringt er noch immer solche in dasselbe, häuft er noch immer solche in ihm auf (vgl. Jes. 3, 14)? אִשׁ ist ohne Zweifel die noch 2 S. 14, 19 vorkommende syrisirende Form für יֵשׁ; vgl. das אישי in 1 Chr. 2, 13. Mit der Frageform vgl. einerseits Am. 6, 10, andererseits Jer. 37, 17. רָשָׁע und רֶשַׁע hier und in V. 11 stehen, dem צדיק und der צדקה entgegengesetzt, zu dem עשות משפט in V. 8 in Beziehung; sie sind: der *Ungerechte* und die *Ungerechtigkeit*, der *ungerechte Betrüger* und *Betrug*. *Schätze des Frevels* durch Frevel erworbene und an denen Frevel klebt; dieselbe Verbindung noch Prov. 10, 2. Auf die Frage in Hem. *a*, ob der Frevler noch immer sein Haus mit Erwerb des Frevels fülle, folgt in Hem. *b* die parallele, ob noch immer das Werkzeug dieses Erwerbes dort sei und von dem Eigenthümer gebraucht werde. *Das Epha der Dürre* das zu kleine Deut. 25, 14. Am. 8, 5, dürftige, dem vollen שלמה Deut. 25, 15 und dem der Gerechtigkeit איפת צדק Lev. 19, 36 entgegengesetzt. Die Frevler gaben als Verkäufer (als solche sind sie als Reiche zu denken) den Käufern, die als solche als Arme zu denken sind (s. Am. 8, 4. 6), so dass das Thun der Frevler also auch wider die אהבת חסד, V. 8, lief, zu kleines Maass, wider das Gesetz (Lev. 19, 35 f. Deut. 25, 14 f.). Dasselbe rügt Amos in Am. 8, 5. זעומה *ein bezürntes*, eins, das Gegenstand des göttlichen Zornes ist; vgl. זעום ה׳ Prov. 22, 14 und das Act. mit dem Acc. Num. 23, 7. Prov. 24, 24 u. s. *Hgstb.* zur ersteren St. Gewöhnlich wird זעם mit על verbunden. Nach Deut. 25, 16 (vgl. Prov. 20, 10 und 11, 1) ist, wer ein doppeltes Epha in seinem Hause (auch in dem *im Hause* stimmt M. mit dem Pent.) und ein nicht volles Epha hat, *dem Herrn ein Gräuel*. — V. 11. Der Redende frägt sich in stark verneinendem Sinne aus seinem sittlichen Bewusstsein heraus, ob er wohl rein, ohne Sünde und Schuld sein könne, wenn er sich betrügerischer Waagschalen und Gewichte bediene, um die sich derselben bedienenden und trozdem, dass sie dies thun (um ihrer Sündopfer und ihres äusserlichen Gottesdienstes willen) für rein haltenden Reichen darauf zu führen, aufmerksam zu

hend (7, 1—6). — Er bricht in eine Wehklage aus über sein Geschick, …nn es ergehe ihm, indem er sehnsuchtsvoll Fromme im Volke suche, wie

machen, dass sie, wenn sie sich aus ihrem sittlichen Bewusstsein heraus die Frage, die er sich gethan, vorlegen, selber finden werden, dass sie sich eine unbedingt verneinende Antwort geben müssen, dass sie sich dann selber werden sagen müssen, dass es unmöglich sei bei falscher Waage und falschem Gewichte rein zu sein, und sie also, sich solcher bedienend, voll Sünde und Schuld seien. Die Frage in der ersten Person enthält eine Appellation an das eigene bessere sittliche Bewusstsein der Reichen. Der Fragende, der Herr, kann eigentlich sich nicht so fragen, wie er im V. thut, denn bei ihm kann weder von Waage und Gewicht sich bedienen die Rede sein, noch erst eine Frage, wie die im V., entstehen; es enthält diese Frage also einen Anthropomorphismus. Dieser war aber hier statthaft, weil der Herr sich nicht um sich selber willen, sondern zu dem angeführten Zwecke fragt, und um so statthafter, als er durch den Propheten, der sich solche Frage wohl vorlegen konnte, und in ihm redet, also unmittelbar dieser spricht. Die Erklärungen: *kann ich rein sein, wenn ich Waagschalen des Frevels dulde? (Rsm.)*, kann ich anders als (scheinbar) unrein, lieblos gegen Jem. sein, wenn er sich falscher Waage und falschen Gewichtes bedient, indem ich ihn aufs Härteste züchtige (mit Vgl. von Ps. 18, 27, *Maur.*), *billige ich* u. s. w. (*Seb. Schmid*, gg. das Kal), *numquid justificabo stateram impiam* (Hieron., mit Lesung von אֲזַכֶּה; זכה nie = נקה u. dies nie mit ב), *kann ich für rein erklären bei* u. s. w., d. h. kann ich Jem. für rein erklären, wenn er u. s. w. (ebenfalls mit Lesung von אזכּה) ruhen auf Nichtverständniss des fragenden אזכה im Munde Gottes und sind zusammenhangswidrig. Der Zusammenhang fordert den Gedanken, dass die Reichen wähnen, bei betrügerischem Gewichte rein sein zu können, und Bekämpfung dieses ihres Wahnes. Die Reichen wähnten bei falschem Gewichte rein zu sein, weil sie sich durch ihre Sündopfer für von ihren früheren Götzendienstsünden gereinigt und durch ihre gegenwärtige Erfüllung aller Gebote des Cärimonialgesetzes für solche, die jetzt keine Sünde begangen, erachteten. Diese Gründe, worauf sie ihre Reinheit trozdem, dass sie sich falschen Gewichtes bedienen, bauen, liegen in אזכה nur angedeutet, werden aber auch gewiss in ihm angedeutet. ב *mit, bei*, wenn ich mich bediene; Reinheit und Waagschalen können nicht neben einander bestehen, mit einander verbunden werden, sind unvereinliche Dinge. Auf das Maass in V. 10 folgt nun das Gewicht in V. 11. Sie werden auf die Bekämpfung des zwiefachen Wahnes der Reichen vertheilt. Das allgemeine רֶשַׁע wird im Parallelgliede durch den eigentlichen Ausdruck מרמה erklärt, der Prov. 11, 1. 20, 23 Hos. 10, 8 mit מאזני verbunden ist. Waagschalen des Betrugs sind solche, in denen betrügerisches Gewicht liegt. Auch in dieser Beziehung enthält Hem. *b* das Specielle und Eigentliche. In Hem. *a*

einem der Obst sucht nach der Obstärndte, Trauben nach der Weinärndte und Frühfeigen, nachdem ihre Zeit vorbei ist. Er finde keine,

die Waage, in Hem. *b* die Gewichte. Diese waren Steine, die man in einem Beutel trug (Deut. 25, 13. Prov. 16, 11). *Steine des Betrugs* sind wohl, wie in V. 10 *b*, zu kleine, nicht volle (Deut. 25, 15), indem die Reichen auch hier noch als Verkäufer dargestellt werden. Das Gesetz hatte gerechtes und volles Gewicht gefordert (Lev. 19, 35 f. Deut. 25, 15) und doppeltes, grösseres für den Einkauf und kleineres für den Verkauf, verpönt und für einen Gräuel vor dem Herrn erklärt (Deut. 25, 13) und nach ihm hatte dasselbe das israelitische Sprüchwort gethan (Prov. 11, 1. 20, 10. 23 vgl. 16, 11). Uebrigens wird falsches Maass und Gewicht in V. 10. 11 nur als ein einzelnes Beispiel statt aller Ungerechtigkeits- und Lieblosigkeitssünden der Reichen angeführt. — V. 12. In V. 10 f. hat der Herr die Sünde der Reichen der Stadt gerügt, jetzt geht er zur Rüge des Verderbens der Stadt selber über, indem er jedoch dasselbe zuerst wieder in dem ihrer Reichen, die er nun ausdrücklich nennt, und dann erst in dem ihrer Bewohner überhaupt findet, so dass V. 12 *aα* das Mittel- und Verbindungsglied zwischen V. 10 f. u. V. 12 *aβb* bildet. Von den Reichen sagt er Dasselbe aus, was er von ihnen in V. 10 f. ausgesagt, so dass V. 12 *aα* zugleich das Compendium des in V. 10 f. Gesagten ist, es kurz zusammenfasst; nur dass er hier im Allgemeinen von ihnen sagt, dass sie voll Gewaltthat seien, und einfach von ihren Gewaltthaten spricht, ohne des doppelten Wahns, den sie dabei hegen, zu gedenken, und also die Beziehungen auf V. 6—8 fallen lässt, was dann auch in *aβb* geschieht, passend dies zum Schluss. Den Reichen und also Mächtigen sagt er passend Gewaltthaten nach (Gewaltthaten gegen die Armen, durch welche sie dieselben unterdrücken; חמס ist weder *durch Gewaltthat Erworbenes,* vgl. V. 10 f., was es auch Am. 3, 10 nicht ist, noch *gewaltthätige Gesinnung,* vgl. 3, 8, sondern *Gewaltthat:* sie haben eine Fülle von Gewaltthaten begangen oder: sie haben das Herz, den Sinn voll Gewaltthat, die sie begehen wollen, vgl. 2, 1 f.), den Bewohnern der Stadt im Allgemeinen, unter denen viele waren, von denen bei ihrer Ohnmacht Gewaltthaten nicht begangen werden konnten, Lügen Reden, so zugleich passend Sünde in That und Wort mit einander verbindend (vgl. Jes. 53, 9 und die Verbindung חמס ומרמה Zeph. 1, 9). Von den Gewaltthätigkeiten der Reichen redet 2, 1 f. 8 f. 3, 1—3. 8 f. 7, 3. Zu ihnen gehören auch die Handlungen in V. 10 f., obgleich sie zunächst Betrug מרמה sind; denn die Armen wussten wohl darum, dass sie betrogen wurden, mussten es sich aber gefallen lassen und litten also Gewalt. דברו שקר sie sind Lügenredner (Tit. 1, 12), ein verlogenes Volk, ein Volk voll Lugs und Trugs, von Lügnern und Betrügern. Die Aussage in *aβ* wird in *b* noch gesteigert. Die Zunge der Bewohner Jerus.'s ist so voller Trug, wird so ganz nur zu ihm gebraucht, redet so durchaus nur ihn (Hiob 13, 7), dass sie der T. selber ist;

ine Sehnsucht bleibe ungestillt (V. 1). Es sei kein, auch nicht ein ommer und Rechtschaffener mehr im Lande vorhanden, indem Alle

vgl. Ps. 120, 7. (Zeph. 3, 1 *a* steht *Zunge des Trugs*, Ps. 120, 2 f. *Trugzunge*). Das *in ihrem Munde* wird mit dem Präd. und nicht, wie wir erwarten, mit dem Subj. verbunden, um den Gedanken auszudrücken, dass ihre Zunge oder die Z. von ihnen zum Trug angewendet wird; vgl. Gen. 29, 2. Num. 22, 23. Nicht ist zu übersetzen: *und was ihre Zunge anbetrifft, so ist Trug* oder *so ist sie Trug* u. s. w. Gegen beide Ueberss. spricht, dass in *aβ* (indirekt) schon von der Zunge die Rede war, gegen die letztere noch der Mangel eines היא nach רמיה. *Ew.: da ihre Sprache T.* u. s. w. Aber die Aussage in *b* ist zu stark für eine blosse Motivirung des allgemeinen Gedankens in *aβ*, und das *und ihre Zunge* u. s. w. ist viel malerischer und ausdrucksvoller als ein: *und ihre Sprache* u. s. w. und hat Stt. wie Zeph. 3, 13 für sich. M. denkt übrigens, wie *Hts.* richtig vermuthet, wohl (nach V. 10 f.) vorzugsweise an das Verhalten der Bew. Jerus.'s in Handel und Verkehr. Die Umwandelung des im V. gerügten Char.'s der Jerusalemiten bei dem aus den Strafgerichten übriggebliebenen Reste Isr.'s wird Zeph. 3, 13 verheissen. Da *aβ* mit *aα* ganz parallel ist, so bildet der Rest des V.'s nothwendig das zweite Hem. Verschieden erklärt wird das אשר, womit der V. beginnt. *Ch. B. Mich.* u. *Ew.* verbinden es mit מטה in V. 9, jener es als Causalpartikel fassend (continuat Vates explicare caussam, ob quam immittenda sit Judæis virga Dei), dieser: (*höre* Gemeinde), *sie deren Reiche* u. s. w. übersetzend und V. 10 f. als die voraufgehende Angabe der Gründe der richterlichen Entscheidung in V. 14 f. fassend. Aber gg. *Mich.* spricht, dass in V. 9 nicht direkt ausgesprochen wird, dass die Stadt gestraft werden solle, dass die Rüge in V. 10—16 troz 9 *b* nicht blosse (untergeordnete) Motivirung der Drohung, sondern ein der Drohung gleichgeordneter Theil der Rede ist (vgl. ob. S. 302), und vor Allem, dass אשר וגו' zu fern von V. 9 *b* steht, um dies noch motiviren zu können; gg. *Ew.* ist, ausser dass מטה nicht *Stamm, Gemeine* bedeutet, ebenfalls, dass zu viel zwischen V. 9 *b* und V. 12 steht, dieser V. von jenem Hem. zu weit entfernt ist. Alles in V. 9—12 wird bei *Mich.*'s u. bes. bei *Ew.*'s Auffassung verrenkt. Viel leichter ist die Verbindung von V. 12 mit V. 13, an die *Maur.* denkt: *weil* u. s. w., *so habe auch ich* u. s. w.; vgl. Lev. 26, 14—16. 27 f. Wider sie spricht aber, dass V. 12 bei seiner Allgemeinheit augenscheinlich der Schlussvers der Rüge in V. 10—12 ist, und dass die Rede mit V. 13, zur Drohung übergehend, offenbar vom Vorigen syntaktisch unabhängig anhebt; vgl. Am. 4, 6 mit 4 f. *Maur.'s* Erklärung ist gg. die Concinnität der Rede in V. 10—16. *Hts.*: „Die Frage in V. 10 beantwortet sich M. dahin, dass allerdings die Sünde allenthalben in der Stadt vorfindlich sei. אשר eig. *dass*, vor der direkten Rede, die sich auf eine andere bezieht. So leitet es die Antwort ein 2 S. 1, 4. 1 S. 15, 20; dieser Nachdruck selbst aber

Einer dem Andern, nach seinem Blute lechzend, hinterlistig nachstelle, Schlingen lege, um ihn in's Verderben zu stürzen (V. 2).

entsteht durch den Gegensatz". Aber V. 12 kann schon darum kaum eine Antwort auf die Frage in V. 10 enthalten, weil zwischen ihm und dieser Frage die Frage in V. 11 steht; auch lässt die Frage in V. 10 gar keine Antwort erwarten, fordert sie keine, indem ihre Beantwortung in ihr selbst liegt; dazu kommt, dass אשר sonst nur nach ויאמר = ὅτι ist, wenn es 1 S. 15, 20. 2 S. 1, 4 anders diese Bed. hat und an jener St. nicht *weil* (vgl. das in V. 19 vorangehende *warum?*) heisst und an dieser den Sinn ist: das war die Sache, dass u. s. w. Wir fassen V. 12 *a* als eine Ausrufung auf, die der Herr im Zorne über die Stadt thut, der er ja nach V. 9 zurufen will und in V. 10 f., indem er daselbst ihren Reichen zurief, auch wirklich zugerufen hat, die ihm daselbst indirekt schon vorschwebte und zu der daher der Uebergang sehr leicht war. Zu übersetzen ist: *sie, deren Reiche* u. s. w. Zornige pflegen gern von den Personen, gegen die ihr Zorn erregt ist, zu reden statt die Rede an sie anrichten. Zu vergleichen sind die öfteren exclamativen Participia mit dem Artikel bei Amos; s. Am. 2, 7. 3, 10. 5, 7. 6, 3—6. — Die Drohung. V. 13—15. Sie ruht ganz auf dem Pentateuch; s. Beitr. S. 210 f. Den Verletzern des Gesetzes (vgl. mit V. 12 *aαb* noch Ex. 23, 7. Lev. 19, 11) werden die im Gesetze für die Verletzung bestimmten Strafen gedroht. V. 13 sagt im Allgemeinen aus, dass der Herr das Volk auf das Härteste und Schärfste strafen werden, V. 14 f. geben die Strafen an: *Du wirst* nämlich *essen* u. s. w. Die Rüge in V. 10—12 schliesst, die Drohung in V. 13—15 beginnt mit dem Allgemeinen. — V. 13. *Und auch ich;* das Volk hat mit den Sünden in V. 10—12 des Herrn Gesetz übertreten, seinem Willen zuwidergehandelt, ihn verletzt, ihm Uebeles gethan; so thut auch er seinerseits Uebeles gegen dasselbe, indem er es straft. Die Strafe ist göttliche Reaction, Wiedervergeltung. Vgl. ausser den in den Beitrr. a. a. O. angeff. pent. Stt., auf denen וגם אני ruht, mit diesem noch Am. 4, 6. 7 und Jes. 66, 4, wo גם אני mit einem in V. 3 vorangegangen גם המה correspondirt. Das Perf. ist (anders als in Am. 4, 6 f.), wie V. 14 f. zeigen, proph. und zeigt die gewisse Zukunft an. *Ich habe das dich Schlagen krank gemacht,* d. h. ich habe es zu einem Krankschlagen gemacht, dich krank geschlagen; vgl. Nah. 3, 19. Jer. 10, 19. 14, 17. 30, 12. Commentar zum Ausdrucke ist Jes. 1, 5 f. Das Suff. kann auf das Volk der Stadt, aber auch auf das ganze jüd. bezogen werden, indem M. zu ihm übergeht; für letztere Bez. spricht V. 16 *bα*. השמם der adverbialstehende Inf. absol.: *devastando*. Es tritt an die Stelle des שֶׁבַע in Lev. 26, 18. 24. 28, zugleich Compendium von Lev. 26, 31—35. Gegen die Erklärung *obstupescendo (Ges. Winer)* ist die offenbare Beziehung des Wortes auf die angeführten Stt. des Pent., und dass man hier nicht mehr Rede vom Eindruck der Sünden auf den Herrn, sondern Strafverkündigung erwartet.

ies thun z. B. die Fürsten und Reichen und die Richter, indem sie e bösen Thaten, die von Jenen gegen arme und schwache Mitisrae-

Aus dem ersteren Grunde ist auch *Ew.'s* Erkl.: *entsetze dich über deine Strafen* unrichtig; gegen sie spricht auch die augenscheinliche Rückbeziehung des עַל־הַטַּאותָיךְ auf Lev. 26, 18. 24. 28, sowie ferner der Umstand, dass bei ihr חטאות in der ungewöhnlichen Bed. *Sündenstrafen* gefasst werden muss. Ueber die aufgelöste Form השמם s. *Ew.* § 193 *b* Note. — V. 14. Hem. *a* ruht ganz auf Lev. 26, 25 f. Damit ist auch entschieden, dass der Prophet hier nicht etwa daran, dass ihre Speise keine gesegnete sein werde, oder daran, dass sie zu wenig einärndten würden (Deut. 28, 38. Hagg. 1, 6), sondern an Hunger bei Belagerung denkt. Die in den Städten Eingeschlossenen werden nicht satt, weil sie nicht satt zu essen haben. *Du wirst essen und u. s. w.* = du wirst nicht zur Sättigung essen, essen aber u. s. w.; vgl. Lev. 25, 19. 26, 5. Hagg. 1, 6. *aβ* drückt die Folge des Nichtstattwerdens malerisch aus. ישח *Leere* des Magens. Die Erfüllung in Jer. 52, 6 (vgl. 2 Kg. 6, 25). *bα*: *und du magst wegrücken* deine Familie und Habe, sie von dem Orte, wo sie sich befinden, entfernen, weil ihnen dort vom eingebrochenen Feinde Gefahr droht, und an einen sichereren bringen, um sie dir zu erhalten, *du wirst aber nicht in Sicherheit bringen* (Jes. 5, 29), unterweges wird der Feind dich überraschen und dir was du zu retten suchst rauben. *bβ*: *und was du retten wirst* u. s. w., d. h.: Solltest du aber doch Etwas (von deiner Familie und Habe) retten, so wirst du es doch nur für den Augenblick gerettet haben, indem es später dennoch in die Hand der Feinde fallen wird. Richtig vergleicht *Hts.* mit der Wendung in *bβ* die in Hos. 8, 7. 9, 16, unrichtig aber meint er, M. denke in *bβ* nur an die Familie der Rettenden, weil פלט sonst nur von der Rettung von Menschen vorkomme. Weder dieser Umstand, noch dass נתן לַחרב gewöhnlich Menschen zum Obj. hat (Jer. 15, 9. 25, 31 vgl. 15, 2. Jes. 65, 12), fordert die Einschränkung, gegen welche die Allgemeinheit des Ausdrucks in *aα* ist, mit dem *bβ* gleiches Obj. haben muss. פלט und נתן לַחרב konnten in *bβ* um so leichter von Sachen gebraucht werden, als diese daselbst nur den einen Theil des Geretteten bilden; vgl. mit 'נ' לח übrigens Jer. 50, 37. M. denkt in Hem. *b* an das Flüchten mit Familie und Habe in Festungen (Lev. 26, 25. Jer. 5, 17. 8, 14), ins Gebirge, in allerlei Schlupfwinkel, ins Ausland (Jud. 6, 2. Jer. 40, 11 f.). Ueberall soll das feindliche Schwert das Gerettete zu finden wissen (Jer. 42, 16 ff.). — V. 15. Der Feind wird deine Aernte auf dem Felde und deine Getraidevorräthe theils verderben, theils für sich gebrauchen (*a*); dasselbe wird er mit deinen Vorräthen an Öl und Wein thun, so dass du umsonst und nur für Fremde gearbeitet haben wirst. Du wirst die Arbeit gehabt haben, der Feind aber ihre Frucht geniessen; vgl. Jes. 1, 7. Am. 5, 11. — V. 16. ו verbindet hier Ursache mit Wirkung; vgl. Ps. 60, 13. Jes. 3, 7. *Man* oder *es* (das Volk)

liten begangen worden, gemeinschaftlich zum Schaden derselben zu guten zu stempeln suchen (V. 3 $a\alpha$), eine Stempelung, bei der es also

beobachtet (Jon. 2, 9) *sich die Satzungen Omri's*, d. h. man beobachtet sie so, dass man sich sorgfältig davor in Acht nimmt (Ps. 18, 24); sie zu übertreten, indem man von ihrer Uebertretung Schaden (und dagegen Segen von ihrer Beobachtung) erwartet, man beobachtet sie aufs Sorgfältigste. Das Hithpael malt den Aberglauben und steigert, des Volkes Eifer, Sorgfalt und Treue im Dienste der Götzen ausdrückend, seine Sünde. Falsch *Ew.: und Omri's Gesetze wurden gehalten. Omri's Satzungen* statt der Satzungen des *Herrn* (vgl. Lev. 20, 23. Jer. 10, 3 mit Lev. 20, 22). So ziehen sie Menschensatzungen den Satzungen Gottes vor. Gemeint ist die Baalsreligion des Ahab und seines Hauses (1 Kg. 16, 31 f.), der man unter Ahas ergeben gewesen war (2 Chr. 28, 2), daher es 2 Kg. 16, 3. 2 Chr. 28, 2 heisst, dass Ahas in den Wegen der Könige von Israel wandelte, und 2 Chr. 28, 19 dieser König bitter König von Israel genannt wird (s. Ueber den syr.-ephr. Krieg S. 42 f.). Auch in der Gegenwart hatte man sich von ihr noch nicht gänzlich losgesagt (s. ob. S. 75 u. Beitrr. S. 128 ff.). Omri's Religion wird die Baalsreligion genannt entweder, weil er der Stammvater des Hauses war, dass ich ihr hingab (vgl. das בת עמרי von der Athalja in 2 Chr. 22, 2), oder auch, weil er sie selbst schon annahm (1 Kg. 16, 25), wiewohl doch in 1 Kg. 16, 31 ausdrücklich gesagt wird, dass sein Sohn Ahab sie zuerst angenommen habe. Ueber das Imperfectum s. S. 77. *Jegliche That des Hauses Ahab,* auch die in 1 Kg. 21 (ob auch seine Prophetenmisshandlung und seinen Prophetenmord? s. Stt. wie 2, 6), so seine eifrigen Nachahmer. Die beiden Parallelglieder umfassen alle Sünden des Volkes: den Götzendienst und die Ungerechtigkeitssünden (passend Dies zum Schlusse), so jedoch, dass jener viel stärker hervortritt als diese (auch Dies passend, weil vom Gerichte zu seiner Ursache zurückgegangen wird, und der Götzendienst des Volkes Grundsünde war; vgl. 1, 5 mit 1, 2—4). In der ganzen Strafdrohung in V. 13—15 hatte der Herr das Volk angeredet, in der sie motivirenden Rüge in V. 16 $a\alpha\beta$ aber, sich zornig von ihm ab- und wie zu Andern hinwendend, um ihnen die Gerechtigkeit seiner Gerichtsverhängung über dasselbe darzuthun, von ihm gesprochen; in $a\gamma$ geht er wieder zur Anrede an dasselbe über, und zwar nun so, dass er es als Mehrheit anschaut. Zugleich macht nun das präsentische Imperf. — das nach *Hts.* ein Pflegen in der Vergangenheit und Gegenwart ausdrückt, noch besser aber vielleicht als wie in dieser und in der S. 77 angegebenen Weise so erklärt wird, dass M. in $a\beta$ seine ganze Weissagungszeit zu seiner Gegenwart hat, in ihr als solcher steht (vgl. S. 79 f.) — dem näherliegenden, einfacheren Impf. consec. Platz. Sie stellten sich nicht nur die Religion und alles Thun des Hauses Ahab als Norm ihres Handelns auf, sondern führten auch wirklich, statt demuthig mit ihrem Gotte zu wandeln (V. 8), einen Wandel nach dieser Norm.

ıgehe: Der Fürst oder Reiche, der die böse That begangen, fordert ›m Richter, vor dem er ihretwegen angeklagt werden soll, dass er

במועצותם *in ihren* (durch und durch sündigen, verderbten und verkehrten) *Gedanken und Plänen;* vgl. Ps. 81, 13. — *Hem. b.* Da auf solches Thun des Volkes unumgänglich nothwendig von Seiten des schwer verletzten Herrn die furchtbarsten es in die die tiefste Schmach und Schande stürzenden Strafen folgen müssen, und es Dies, wie aus dem Gesetze und den früheren Strafexempeln (vgl. z. B. 2 Chr. 21) überhaupt, so vor Allem aus dem entsetzlichen Ende des Hauses selbst, das es sich so in Allem zum Muster nahm, sehr gut wissen konnte: so wollte es, indem es trozdem seine Sündenbahn betrat und hartnäckig auf ihr verharrte, voll schwerer Verblendung, selbst absichtlich vom Herrn in Schmach und Schande gestürzt sein. M. geht in dem ersten Gliede von *bα* wieder zum Sing. über und redet im zweiten nicht mehr vom ganzen Volke, sondern von den Bewohnern Jerusalems, als den Hauptsündern in ihm (vgl. V. 12). (Aus dem zweiten Gliede von *bα* geht hervor, dass in dem ersten und in Hem. *a* und wohl auch in V. 13—15 das ganze jüdische Volk angeredet und besprochen ist). Die Schmach und Schande ist die Strafe ihrer Sündenschmach und Sündenschande. Etwas davon liess sich schon im Anfange der Regierung Hiskia's, zu der Zeit, wo M. sprach, sehen (s. 2 Chr. 29, 8), noch viel Mehr stand aber, wenn nicht Umkehr eintrat, noch bevor. שמה ist ebensowenig hier, wie 2 Chr. 29, 8, *vastitas,* sondern *stupor, objectum stuporis* (s. Beitrr. S. 169). Eine Erklärung von *aα* enthält Thren. 2, 15. *bβ* ist nicht unabhängig: *und die Schmach meines Volkes sollt ihr tragen* (*Htz.*), sondern hängt noch von למען ab: *und ihr die Schmach meines Volkes traget.* Der Prophet geht in ihm wieder zur Anrede, die in der ersten Hälfte von *bα*, und zur Anschauung des Volkes als Mehrheit Einzelner, die in *aβ* Statt gefunden hatte, über. Das Erstere konnte um so leichter geschehen, als sich *bβ* offenbar an die erste Hälfte von *bα* anschliesst, indem in der zweiten nur noch der Theil des Volkes, welcher der vorzüglichste war, vorzugsweise gesündigt hatte und vornehmlich bestraft werden musste, nach und neben dem ganzen Volke hervorgehoben wird (das erste Glied in *bα* ist Hauptglied dieses Verstheils und schliesst das zweite schon in sich ein). Der Uebergang von der Anschauung des Volkes als Ganzes zu der Ansch. desselben als Mehrheit Einzelner ist derselbe, wie in *aβ*. Dieses Versglied und *bβ* und ebenso *aα* und *bα* entsprechen einander in schöner Weise, und beide Hemistiche sind daher ganz gleich gebaut, wie denn auch ihre Accentuation wesentlich dieselbe ist (*aα* und *β* und *bα* und *β* sind durch Sakef katon, die beiden Parallelglieder in *aα* und *bα* durch Rebia geschieden). *Htz.* findet in dem ersten Gliede von *bα* die Reichen in Jerusalem angeredet und lässt daher in *bβ* sie und die in dem zweiten Gliede von *bα* genannten Bewohner Jerusalems zusammengefasst werden: „die Schmach des „„Volkes Jehova's""

ihm darin helfen wolle, ihr den Schein einer guten zu geben (V. 3 $a\beta$), und der Richter erklärt sich sogleich gegen eine Gegengefälligkeit zu diesem schnöden Werke bereit (V. 3$a\gamma$); hierauf spricht Jener sein böses Geluste näher gegen ihn aus und drehen Beide gemeinschaftlich die Sache zusammen (V. 3 *b*). So allgemein sei das tiefe Verderben, dass sogar die verhältnissmässig Besten und Rechtschaffensten die schädlichsten Menschen seien (V. 4 *a*), weshalb denn auch der Gerichtstag von dem die Propheten so viel sprechen, die Strafheimsuchung, die Zeit der Bestürzung und Verwirrung so völlig sicher eintreten würden, dass sie so gut wie schon da seien (V. 4 *b*). So ganz und gar sei

(Ez. 36, 20) werden die einzelnen Bürger desselben und zwar die Bewohner der Hauptstadt zuvörderst tragen müssen". Allein in der ersten Hälfte von $b\alpha$ hat M. ebenso, wie in Hem. *a*, augenscheinlich das ganze jüd. Volk vor Augen, und die Anrede in $b\beta$ muss daher an dieses gehen; denn in $b\beta$ blos die angeredet zu finden, von denen in der zweiten Hälfte von $a\beta$ die Rede ist, geht nicht wohl an. $b\beta$ bezieht sich natürlicher auf das ganze Glied in $b\alpha$ zurück, umfasst natürlicher das ganze; zumal, da die erste Hälfte dieses Gliedes seine die zweite schon mit einschliessende Haupthälfte ist, die Anrede in $b\beta$ sich leichter an die in ihr Statt findende Anrede als an die Rede von Jerusalems Bewohnern in dem auf sie folgenden Parallelgliede anschliesst und nur, wenn $b\beta$ auf das ganze Volk geht, dieses Glied und $a\beta$ sich ganz entsprechen. Das עמי spricht nur scheinbar für eine Beschränkung von $b\beta$ auf Jerusalems Einwohner (und ihr so ganz vorzüglich die Schande, die mein Volk trifft, traget, als trüget ihr sie allein) und gegen eine Beziehung desselben auf alle Glieder des Volkes. Mit עם ה' ist das Volk des Herrn seiner Idee nach, in abstracto gemeint; die Angeredeten sind die gegenwärtigen empirischen Repräsentanten dieses idealen Israel, die gegenwärtigen empirischen Träger der Idee des Volkes Gottes (vgl. das בית דויד in Jes. 7, 2. 13). Die Heiden werden die Idee eines Volkes Gottes in abstracto und in ihren wahren Trägern schmähen; diese Schmach werden aber (fast ganz) die gegenwärtigen Israeliten als die (ungeheure Mehrzahl der) gegenwärtigen empirischen Repräsentanten derselben zu tragen haben; mit Recht, weil die Idee und mit ihr der Herr selbst (vgl. Ez. 36, 20. Jes. 52, 5) um ihretwillen geschmäht wird. Es versteht sich übrigens von selbst, dass die Bewohner Jerusalems als die Hauptschänder der Idee des Volkes Gottes vorzugsweise in $b\beta$ gemeint sind. תשאו als eine Last; vgl. Jer. 15, 15. Ez. 36, 7. und auch 7, 9. עמי, da das ganze jüd. Volk angeredet wird, natürlich Gen. obj., wie Jes. 25, 8, nicht subj.: ihr werdet vom Volke, weil ihr es in's Unglück gestürzt, geschmäht werden.

alle Liebe und Treue aus Israel verschwunden, dass nicht nur ein Jeder seinen Mitisraeliten, sondern selbst der Freund den Freund, der Vertraute den Vertrauten, ja das Weib den mit ihr so innig verbundenen Mann hinterlistig zu verderben suchten, so dass in allen diesen Verhältnissen Unglaube, Misstrauen und die äusserste Vorsicht nöthig seien (V. 5). Und wie solle Dies auch nicht der Fall sein müssen, da sogar die allerheiligsten Bande zwischen Kindern und Aeltern von den Erstern für Nichts geachtet werden, so dass der Sohn sich nicht scheut den Vater als schandbaren Thoren hinzustellen und die Tochter und Schwiegertochter ihrer Mutter und Schwiegermutter den Krieg machen, und also die eigentlichen und rechten Feinde eines Jeglichen seine nächsten Verwandten sind (V. 6)[124].

124) In 6, 1—8 hat M. das Mittel zurückgewiesen, durch welches das abgefallene Israel das durch seine Abtrünnigkeit zerrissene Verhältniss zum Herrn wiederherstellen zu können vermeint: Darbringung von Opfern, indem er aussprach, dass der Herr nicht sie, sondern Gerechtigkeit, Liebe und Demuth verlange, und in 6, 9—16 hat er die Möglichkeit gesetzt, dass das gestörte Verhältniss durch ein Doppeltes wiederhergestellt werden werde: 1) durch den göttlichen Nachweis, dass die Annahme des Volkes, das Verhältniss sei durch jenes sein vermeintliches Mittel schon wiederhergestellt, eine grundfalsche sei, indem vielmehr troz seiner der volle Zwiespalt immer noch bestehe, weil Israel das wahre Mittel: Selbstopfer in Erfüllung der göttlichen Forderungen von Gerechtigkeit und Liebe fortwährend zurückweise, und 2) durch die göttliche Drohung, es für den also noch vorhandenen Abfall mit allen im Gesetze gedrohten Strafen aufs Furchtbarste züchtigen zu wollen. Jener Nachweis, hat er angenommen, möchte Israel aus der Täuschung, in der es befangen, aus seiner Selbstverblendung, reissen können, und diese Drohung, hat er gemeint, vermöchte vielleicht es zur Wahl des wahren Wiederherstellungsmittels: der Zurückwendung zur verlassenen Gerechtigkeit und Liebe hinzuschrecken. Aber eine Betrachtung der Beschaffenheit seiner Zeitgenossen zeigt dem Propheten bald, dass auf diesem Wege das von ihm ersehnte Ziel nicht zu erreichen sei. Dazu ist das Verderben zu allgemein und tief. Israel ist weder aus der Täuschung zu reissen, dass durch seinen äusserlichen Gottesdienst sein Verhältniss zum Herrn schon wiederhergestellt sei, noch lässt es sich durch die furchtbarsten Drohungen zur wahren Wiederherstellung desselben hinschrecken. Aufhebung des Bundesverhältnisses auch von Seiten Gottes in Strafgerichten ist daher unumgänglich nothwendig. 6, 1—8 weist die falsche friedliche Aufhebung des Zwiespaltes zwischen dem Herrn und Israel, die dieses darbietet, zurück, 6, 9—16 stellt die einzig mögliche friedliche Aufhe-

Wenn nun aber auch, weil so das Volk allgemein tief verderbt ist, eine Lösung des zwischen ihm und dem Herrn bestehenden Zwiespaltes durch

bung dieses Zwiespalts einen Augenblick als nicht undenkbar auf, 7, 1—6 zeigt, wie sie an der Allgemeinheit und Tiefe des Verderbens Israels scheitern müsse, und ein friedliche Lösung also überhaupt nicht möglich sei. Alle drei Strophen zusammen begründen und rechtfertigen die Thatsache, dass die Drohungen in C. 1—3 so unbedingt ausgesprochen sind. Nun sehen wir erst, warum M. in diesem Theile seines Buches so unbedingt gedroht hat; dies zu zeigen, ist des Propheten Zweck in 6, 1—7, 6. Er geht in den drei Strophen dieses Stücks hinter C. 1—3 zurück. Was Israel dem Herrn in der Zeit, als M. mit seinem Buche aufzutreten im Begriffe stand, zur Hintertreibung der ihm damals für seinen Abfall drohenden Strafgerichte darbot, konnte diese nicht aufhalten, und was sie einzig aufhalten konnte, dazu wollte es sich auch durch bedingte Drohungen nicht bewegen lassen; so musste der Prophet verkündigen, dass sie unbedingt eintreten würden. In 7, 6 kommt Micha, so zu sagen, bei 1, 2 an. Aus diesem Verhältnisse von C. 6, 1—7, 6 zu C. 1—3 ergiebt sich, dass zwischen den bedingten Drohungen in 6, 9—16 und der unbedingten Strafverkündigung in C. 1—3 nur ein scheinbarer Widerspruch ist. 6, 9—16 ist nur Durchgangspunkt zu C. 1—3, ein Glied in der dialektischen Kette in C. 6, 1—7, 6, deren Resultat C. 1—3 ist. Dass übrigens die absolute Gestalt der Drohung in C. 1—3 dennoch nur eine Form, die schärfste, der bedingten Drohung ist, haben wir schon ob. S. 162 gezeigt. — In 6, 10—16 hat M. den Herrn sprechen lassen, damit der Nachweis in V. 10—12 und die Strafdrohung in V. 13—15 noch besser ihren Zweck erreichen könnten (vgl. ob. S. 293), jetzt, wo er zeigen will, dass Alles vergebens sei, spricht er wieder selber. Dieser Uebergang von des Herrn zu des Propheten Rede ist doch ganz in der Ordnung. Einmal schliesst sich nämlich die Rede des Propheten in 7, 1—6 an seine Einleitung der Rede des Herrn in 6, 9 an, indem er, was er in dieser noch als möglich gesetzt, in jener nun als unmöglich erkennt; und sodann hat er im Grunde doch auch schon in 6, 10—16 gesprochen: er lässt den Herrn sprechen, und der Herr spricht durch ihn. Insofern in 7, 1—6 das Verderben des Volkes geschildert wird, schliesst sich diese Strophe auch an die Rüge des Verderbens in 6, 10—12 und besonders an die kurze Schilderung desselben in 6, 16 *a* an. Dass in 7, 1 ff. nicht etwa wieder der Herr redet, schliesst *Hts.* mit Recht aus dem אַלְלַי לִי in 7, 1; dass daselbst nicht der Prophet, sondern die kleine Zahl von Gliedern des Volks, die die wahre Gemeinde bilden, die kleine wahre Gemeinde, oder doch der Prophet in ihrem Namen und als ihr Repräsentant spreche, könnte man aus 7, 7 f. folgern wollen, indem daselbst die Gemeinde von sich in der ersten Person redet, wie der in 7, 1—6 Redende in 7, 1, und in 7, 4 *b* von dem Propheten in der dritten Person gesprochen wird. Allein 7, 9 *a*, wo an-

ige und Drohung durchaus nicht zu hoffen steht, sondern es vielmehr zur
›llendung dieses Zwiespaltes durch Aufhebung des Bundes auch von Sei-

genscheinlich dieselbe Gemeinde, wie in 7, 7 f. spricht, zeigt, dass in diesen letzteren VV. die in der Gegenwart verderbte israelitische Gemeinde sprechen muss; diese aber kann in 7, 1—6 unmöglich reden; vielmehr wird daselbst von ihr geredet. So, wie in 7, 4 *b*, konnte auch der Prophet selber sprechen, von sich selber objectiv und von seinen prophetischen Amtsgenossen redend. Nur soviel ist wahr, dass ähnlich, wie der Prophet in 7, 1—6, die wenigen Frommen seiner Zeit geklagt haben werden, und dass also in seiner Klage ihre Klage laut wird, er in derselben gewissermaassen ihr Organ ist. Die Klage M.'s zeigt, wie sehr es ihm am Herzen lag, dass Frömmigkeit in Israel herrschte, und wie tief ihn das allgemeine Verderben seines Volkes betrübte und schmerzte, und zwar Jenes nicht bloss darum, weil er wusste, dass es Israel wohl gehen würde, wenn Frömmigkeit in ihm blühte, und Dieses nicht nur deshalb, weil er für dasselbe Gerichte ihm bevorstehen sah (vgl. Jes. 22, 4. Jer. 13, 7), sondern auch weil er an der Frömmigkeit seines Volkes und an Frömmigkeit überhaupt ein herzliches Wohlgefallen und an seinem Verderben und an Sünde im Allgemeinen ein tiefes Missfallen hatte. Dieser Sinn aber befähigte ihn zum prophetischen Berufe, an ihn schloss sich seine Berufung zum Prophetenamte an und er ward während desselben zu der Höhe gesteigert, in der wir ihn hier antreffen. Vgl. ähnliche Klagen in Jes. 1, 21—23 und bes. in Jer. 5, 1—5. — Was in 7, 1—6 besonders hervorgehoben wird, ist nicht die Tiefe und auch nicht die Allgemeinheit des Verderbens für sich allein, sondern die Allgemeinheit der Tiefe desselben, dass ein tiefes Verderben allgemein im Volke herrscht, alle einzelnen Glieder desselben durchdrungen hat (s. V. 2 *b* vgln. mit *a* und V. 4 *a*). Und das mit Recht. Denn in der Strophe soll dargethan werden, dass die Bekehrung auf die blosse Rüge und Drohung in 6, 10—16 hin, die der Prophet in 6, 9 noch gehofft hatte, nicht zu hoffen stehe, und daher das Gericht unumgänglich nothwendig sei. Dies konnte aber durch den Nachweis bloss der Tiefe und der Allgemeinheit des Verderbens für sich allein noch nicht geschehen. Aus der blossen Tiefe des Verderbens in Israel folgte noch nicht, dass nicht doch eine Anzahl Gerechter in ihm vorhanden sein konnte, um derentwillen es auch ohne dass die Sünder in ihm sich bekehrten vom Gerichte verschont bleiben musste (vgl. Gen. 18, 23—33. Jer. 5, 1), und aus der blossen Allgemeinheit desselben folgte noch nicht, dass es nicht eine Anzahl weniger Verderbter in ihm geben konnte, die sich durch die Rüge und Drohung zur Bekehrung bringen lassen und so, zu Gerechten geworden, das Gericht über die Gesammtheit aufhalten konnten. Erst daraus, dass ausnahmslos Alle tief verderbt waren, ergab sich die Unmöglichkeit einer Bekehrung Einiger durch Rüge und Drohung und daher auch der Verschonung

ten des Herrn in einem schweren Gerichte über die Abtrünnigen kommen muss, so ist doch damit die Lösung des Zwiespalts überhaupt nicht auf-

vom Gerichte. Darum folgt auch die Drohung des Gerichtes unmittelbar nach der Stelle, in welcher die Allgemeinheit der Tiefe des Verderbens am Schärfsten hervorgehoben wird: V. 4 *a* (vgl. mit ihm V. 4 *b*). Eine Hervorhebung bloss der Allgemeinheit des Verderbens in 7, 1—6 und noch mehr eine Hervorhebung bloss ihrer Tiefe daselbst, wäre gegen den Zusammenhang der Strophe mit der in 6, 9—16 gewesen. — Aber wie konnte Micha das Verderben im ersten Anfange der Regierung Hiskia's als ein ausnahmslos alle Glieder des Volkes tief durchdringendes bezeichnen und deshalb Bekehrung auf die Rüge und Drohung in 6, 10—16 hin für unmöglich und daher den Eintritt des Gerichtes für unvermeidlich erklären, da es damals doch Männer gab, wie Jesaja und Hiskia, die gewiss nicht allein standen (vgl. Jes. 8, 12—14 u. 16. 19. 2 Chr. 29, 12 ff. 34), und da die auf seine eigene Drohung erfolgte Bekehrung und der in Folge derselben unterbliebene Eintritt des Gerichtes (s. Jer. 26, 18 f.) zeigten, dass das Verderben nicht bei Allen so tief gewesen war, dass nicht vor ihnen eine theilweise Bekehrung und mit ihr eine Zurücknahme der Drohungen zu hoffen gestanden hätte? Erwies nicht der Erfolg, den der Prophet mit seinem Buche hatte, selbst, dass er sich in der Schilderung in 7, 1—6 der Uebertreibung schuldig gemacht? Wie konnte er, dass es noch Gerechte im Volke gab, übersehen? und wie nicht erkennen, dass das Verderben bei einem Theile des Volkes doch noch nicht so tief war, dass derselbe noch ohne Gericht zu bekehren stand? Wir werden sagen müssen, dass das tiefe Verderben im Volke so ganz allgemein war, dass die äusserst wenigen Gerechten und minder Verderbten in der ungeheuren Masse der Tiefverderbten wie völlig verschwanden und sich daher dem Blicke des Propheten in der Schilderung in 7, 1—6 ganz entzogen; dass dieser daselbst auch, wie die Propheten überhaupt überall, mit göttlich geschärftem Auge sieht und nach dem Maassstabe der göttlichen Heiligkeit urtheilt, indem der Herr von den Seinen gefordert hatte, dass sie heilig seien, weil er es sei (Lev. 19, 2 u. d.) und daher auch da Gebrechen und grosse Gebrechen entdeckt, wo ein gewöhnliches Auge keine oder nur geringe erblickt, und diese Gebrechen als strafwürdige und sehr strafwürdige ansieht; endlich dass auf die Rüge und Drohung M.'s zwar eine Bekehrung folgte, und daher das gedrohte Gericht nicht eintrat, aber doch keine gründliche, keine, die des Namens Bekehrung wahrhaft werth war, und daher das gedrohte Gericht nur auf eine Zeit lang verschoben, nicht aufgehoben ward, während der Prophet in 6, 9—7, 6 eine wahrhafte Bekehrung und eine Aufhebung des Gerichtes im Auge hat. Wie wenig gründlich und wahrhaft die Bekehrung im Anfange der Regierung Hiskia's war, und wie die Drohungen Micha's durch sie nur aufgeschoben wurden, ergiebt sich daraus, dass Jesaja gleich nach der Predigt

gegeben und der Bund nicht völlig und für immer aufgehoben. Vielmehr wird gerade die scheinbare Vollendung des Zwiespaltes und Bundes-

dieses Propheten aufs Neue das Verderben scharf, wenn auch nicht ganz so scharf, wie sein Vorgänger es gethan, rügen und aufs Neue ein Gericht, wenn auch kein so strenges, wie derselbe gedroht, drohen musste (Jes. 28—32); dass ferner, um von dem furchtbaren Gerichte über das Zehnstämmereich in den unmittelbar auf Micha's Weissagung folgenden Jahren, weil M. in 7, 1—6 kraft des Zusammenhangs dieser Strophe mit der in 6, 9—16 wohl nur von den Zuständen in Jerusalem und Juda redet, zu schweigen, das jüdische Volk auch wirklich in der nächsten Zeit nach des Propheten Auftreten nicht ohne ein bedeutendes Gericht durchkam (2 Kg. 18, 14—16. Jes. 33, 7—9. 36, 1. 2—22. 37, 2 f.); dass endlich doch gleich nach Hiskia's Zeit unter Manasse das Verderben furchtbarer als je zuvor und so furchtbar hervorbrach, dass von da an das Gericht um dieses Hervorbrechens willen mit dürren Worten für unhintertreiblich erklärt wird (2 Kg. 21, 12 ff. 2 Kg. 22, 16—20. 23, 26 ff. 24, 2—4. Jer. 15, 4). Unmöglich hätte dies letzte der Fall sein können, hätte nicht schon der Anfang der Regierung Hiskia's, ja hätte nicht schon seine ganze Regierungszeit die Zeit Manasse's in ihrem Schoosse getragen, wären sie nicht im tiefsten Grunde wesentlich gleich verderbt gewesen, wie diese. Dass sogar Männer, wie Hiskia, im Anfange seiner Regierung Busse zu thun hatten, um nicht vom Gerichte betroffen zu werden, zeigt Jer. 26, 19, und dass sie auch nachher nicht ohne bedeutende Gebrechen waren, sieht man aus Jes. 28, 12. 15. 29, 15 ff. 30, 1 ff. 31, 1 ff. (Hiskia ward von den verderbten Grossen zur Theilnahme an ihrem ungläubigen Streben nach einem ägyptischen Bündnisse mit hingerissen oder leistete demselben doch wenigstens keinen kräftigen Widerstand), 2 Kg. 18, 21 vgln. mit 7 (Hiskia fiel nicht ausschliesslich im Vertrauen auf den Herrn, sondern auch im Vertrauen auf ägyptische Hilfe von Assur ab), 2 Kg. 18, 14 (Hiskia vertraute als Sanherib in sein Land einbrach nicht fest und unerschütterlich auf die Hilfe des Herrn), endlich 2 Kg. 20, 12 ff. vgln. mit 2 Chr. 32, 25 f. 31 (Hiskia's eitler Stolz auf seine armseligen Reichthümer, der die Verkündigung nach sich zog, dass der im Anfange seiner Regierung durch seine Busse verhinderte Eintritt des Zerstörung seines Reiches nach seinem Tode Statt finden würde — was 2 Kg. 20, 17 f. geweissagt wird, involvirt wesentlich den Untergang Juda's — was auch nachher wirklich der Fall war). — V. 1. In bildlicher Rede ausgedrückte Klage des Propheten darüber, dass er, sehnsüchtig nach Frommen und Rechtschaffenen im Volke ausschauend und suchend, keinen zu finden vermöge. Es sei ihm ergangen, wie es denen zu ergehen pflege, die bei der Obstärndte noch Frühfeigen und bei der Nachlese der Weinlese noch Trauben suchen, er habe keine der bildlichen Trauben und Frühfeigen gefunden, die er sehnsüchtig gesucht. אַלְלַי, nur noch Hiob 10, 15, steht wohl hier zu Anfange einer Strophe

aufhebung im Gericht, die Sinnesänderung beim Volke hervorbringend, welche die Rüge und Drohung nicht hervorzubringen vermocht hatten,

statt הוי, weil es voller klingt und stärker ist als diese kürzere und gewöhnlichere Klagepartikel. Was dem Propheten den Klagelaut auspresst, giebt theils das in Hem. *a* Folgende und Hem. *bα*, theils das אוּתָה in Hem. *bβ* an. Ohne dass er sehnsüchtiges Verlangen getragen nach den bildlichen Trauben und Frühfeigen, die er sucht, würde ihn ihr Nichtvorhandensein nicht schmerzen, ja würde er sie gar nicht suchen. הייתי, *es ist mir ergangen* (vgl. z. B. Jes. 1, 9), ist als Perf. aufzufassen, indem es das Resultat des Suchens ausdrückt und dieses als ein vergangenes hinstellt. Doch darf man darum *bα* nicht erklären: *keine Traube zum Essen war da*, sondern *ist da*. Das Resultat ist ein in der Gegenwart fortdauerndes. כאספי קיץ *gemäss den Obstärndten*, d. h. wie es Einem ergeht, wenn er bei der Obst-, d. h. Feigen-Aerndte noch Frühfeigen sucht. Die Vergleichung ist, wie oft, nur angedeutet. Da man zu erklären hat: *wie bei den Obstärndten*, so muss man da bei den Obstärndten eben Obst die Menge vorhanden ist, קיץ auf die Feigen beschränken und an Frühfeigen denken. Jene Beschränkung ist erlaubt, da קיץ vorzüglich von der Feigenärndte, Jes. 28, 4, und von Feigen, 2 S. 16, 1, gebraucht wird, und, an Frühfeigen zu denken, verbietet der Umstand, dass man sich nach Frühfeigen nicht dann sehnt, wenn Feigen die Menge vorhanden sind, sondern dann, wenn man noch keine haben kann, vor der Feigenzeit (s. Marc. 11, 12—14 und vgl. Jes. 28, 4. Hos. 9, 10), nur scheinbar. Man kann sich nämlich insofern bei der Feigenärndte troz des Ueberflusses an Feigen nach Frühfeigen sehnen, als diese dadurch, dass man vorher in längerer Zeit keine frischen Feigen genossen, einen erhöhten und eigenthümlichen Genuss gewähren. Dieser erhöhte und eigenthümliche Genuss ist es da, nach welchem man sich sehnt. Auch waren die Frühfeigen vorzüglich gute Feigen (Jer. 24, 2), was nur theilweise von den Feigen in der Feigenärndte galt. Für die angeführte Erklärung ist auch, dass bei ihr *aα* und *bβ* und *aβ* und *bα* in schöner Weise einander entsprechen, und die beiden Glieder in den beiden Hemistichen, wie oft, in umgekehrter Ordnung stehen. Die Erklärung: *wie nach den Obstärndten*, die der natürlichste Sinn von *bβ* allerdings empfiehlt, lässt sich mit dem blossen כ kaum vereinigen. Auch kommt bei ihr M. in Hem. *b* auf *aα* nicht zurück, was um so anstössiger ist, als dieses Glied zuerst steht, und führt er dagegen in *bβ* eine neue (dritte) Vergleichung, eine Vergleichung ein, die in Hem. *a* Nichts hat, worauf sie sich zurückbezieht. Der einfache und schöne Bau des Verses wird bei der Erklärung: *wie nach den Obstärndten* zerstört. Ob übrigens dem Propheten in *aα* und *bα*, weil er daselbst den gänzlichen Mangel an Frommen und Rechtschaffenen mit dem gänzlichen Mangel an Frühfeigen bei der Feigenärndte vergleicht, nun auch die massa perditionis des Volkes als

den Zwiespalt aufheben und eine neue und ungleich festere Bundesschliessung bewirken. Dies stellt Micha so dar, dass er zuerst die

Feigen vor Augen steht, müssen wir sehr bezweifeln, um so mehr, als dazu die Feigen an und für sich nicht geeignet waren (vgl. Jer. 24). Die masorethische Punktation אָסְפֵי wird gegen die nur aus Nichtkenntniss des Thatsache, dass Vergleichungen im Hebräischen oft nur angedeutet werden, hervorgegangene Veränderung אסםי durch das parallele עוֹלֵלוֹת geschützt. Den Pluralis אספי könnte man von mehreren in mehrere Jahre fallenden Obstärndten erklären; besser aber nimmt man an, dass es, nach dem parallelen עוֹלֵלוֹת gebildet, die an den einzelnen Tagen der Obstärndte Statt findenden Einsammlungen beziehen. אָסֵף noch Jes. 32, 10 vgl. 33, 4. Weil M. seine Sehnsucht nach Gerechten nicht mit der nach frühreifen Trauben, sondern mit der nach Trauben vergleichen will, indem frühreife Trauben nicht in solchem Ansehn standen, wie frühreife Feigen (es ist von ihnen nie die Rede), so kann er in *aβ* nicht von der Weinlese, sondern muss er daselbst von der Nachlese nach ihr reden. Bei der Nachlese pflegt man oft, weil bei der Weinlese selbst fleissig und sorgfältig gelesen worden, Nichts mehr zu finden. Hem. *b* zeigt worin, in welcher Beziehung es ihm, wie es Einem bei der Obstärndte und Nachlese ergeht, ergangen sei. Statt zu sagen: es ist kein Frommer da, an dessen Anblick ich mich erlauben könnte, sagt er: *es ist keine Traube zum Essen da,* durch die vorhergehende Vergleichung auf diesen bildlichen Ausdruck geführt. *Keine Traube* = keine bildliche Traube, kein der Traube gleichender Frommer. Erst in Hem. *b* wird die Rede bildlich. *bβ* zeigt, dass *bα* nicht zu erklären ist: keine Traube ist bei der Nachlese zum Essen da, sondern dass in ihm ein: *für mich* hinzuzudenken ist. *bβ* ist nicht: *nach Frühfeige sehnt sich meine Seele (Ch. B. Mich. Rsm.),* sondern: *keine Frühfeige, nach der sich meine Seele sehnt,* ist da zu essen für mich zu erklären. (אין in *bβ* noch fortwirkend und אוּתָה נפשי ein Relativsatz). Für diese Erklärung spricht der Parallelismus und gegen jene, dass bei ihr in *bβ* zusammenhangswidrig bloss das Verlangen nach Frühfeigen und nicht auch, dass es ungestillt bleibt, ausgedrückt wird. Auch erklärt sich bei der letzteren Erklärung der Sing. ohne Artikel viel leichter als bei der ersteren. Insofern in *bα* das daselbst fehlende: *für mich* (ausser aus dem: *wehe mir! denn es ist mir ergangen* in Hem. *a*) aus dem mit ihm wesentlich identischen: *die meine Seele begehrt* in *bβ* supplirt werden kann, und umgekehrt in *bβ* das daselbst fehlende: *zum essen* aus *bα* hinzuzudenken ist, ergänzen sich die beiden Versglieder von Hem. *b* gegenseitig; und insofern das, was *bβ* mehr enthält als *bα*, den Weheruf, mit dem der V. beginnt, motivirt, steht das Ende des V.'s zum Anfange desselben in Beziehung. Ueber das Perf. אוּה s. *Ew.* § 135 *b*. Die Seele wird als Sitz des sinnlichen Begehrens und Verabscheuens (Num. 11, 6. Hiob 6, 7) sinnlich = kräftig statt des blossen *ich*

vom Gerichte betroffene und in der Verbannung unter dem tyrannischen Joche ihrer Feindinn, der Weltmacht, lebende Gemeinde, sich in einer

als das Begehrende bezeichnet. — V. 2. In 1 *b* hatte M. durch Einfluss von 1 *a* bildlich gesprochen; in 2 *a* lässt er nach Weise Jesaia's (vgl. z. B. Jes. 1, 5—9. 22 f.) auf die bildliche Rede die sie erklärende eigentliche, die schon in 1 *b* hätte Statt finden sollen, folgen. *aβ* spricht, wie 1 *b*, das Resultat aus, *aα*, wie es zu ihm gekommen. אבד nicht: *er ist umgekommen* (durch die Nachstellungen der Bösen 2 *b*), sondern: *er ist geschwunden* (indem die früher vorhandenen Frommen theils gestorben, theils durch die Bösen umgekommen, theils Böse geworden), Ps. 12, 2 גמר. Dass die mit חסיד gemeinten nicht wegen ihres Verhaltens zu Gott, als Gottesfürchtige, sondern wegen ihres Verhaltens zu ihren (israelitischen) Nächsten, als gegen diese Treue und sie Liebende, so genannt werden, ergiebt sich zunächst und zumeist aus Hem. *b*, dann auch aus 3—4 *a* und 5 f. חסיד (Ps. 12, 2; Jes. 57, 1 אנשי חסד) steht in Beziehung zu dem אהבת חסד in 6, 8. מן הארץ *von der Erde*, wie das parallele: *unter den Menschen* zeigt, nicht (vgl. Hos. 4, 1) *aus dem Lande* (*Ch. B.* und *J. D. Mich. Rsm. Ew. Umbr.*). Indem M. weit und breit, soweit er nur immer sehen kann, keinen Frommen und Rechtschaffenen erblickt, scheinen ihm Fromme und Rechtschaffene von der Erde verschwunden zu sein, unter der Menschen nicht mehr zu existiren. Die Acc. verbinden באדם mit nicht mit dem Präd. sondern mit dem Subj.: *und Rechtschaffene unter den Menschen sind, existiren nicht.* Mit Recht, nach der Stellung des Wortes; s. Gen. 19, 31. Parallel mit Hem. *a* sind Ps. 12, 2. Jes. 57, 1. Hos. 4, 1. Das positive Hem. *b* begründet das negative Hem. *a*. *Sie Alle* u. s. w., was das Gegentheil von Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ist. Der Hauptnachdruck auf כלם. Gemeint ist nicht: sie haben Alle eigentliche Mordanschläge vor, sondern: sie suchen Alle in hinterlistiger Weise, durch allerlei Betrug, Ränke und Verrath (List und Trug sind ihre Waffen) ihren Nächsten um das Seine zu bringen und ihm so die Mittel seiner Existenz zu rauben, so dass er untergehen muss (vgl. 3, 2 f. 2, 1 f.). Doch sind eigentliche Mordpläne nicht ausgeschlossen. Vgl. mit dem: *sie lauern*, was sie als Raubthiere (s. z. B. Ps. 10, 9), oder besser (nach *bβ*) als Jäger, als Nimrode, characterisirt, und dem: *jagen sie mit dem Netze* die St. 6, 12 *aβb*, wo alle Bewohner Jerusalems als Lügner und Betrüger characterisirt werden. *bβ* ergänzt *bα*, sagend, auf wessen Blut sie lauern, und steigert es, sagend, dass es des Bruders Blut ist. *Seinen Bruder* seinen Mitisraeliten, den er wie sich selbst zu lieben schuldig ist (Lev. 19, 18 vgl. 11. 13. 15—17). So treten sie alle im Gesetze gebotene Bruderliebe und Brudertreue mit Füssen. Dass sie ihre Brüder jagen, macht die Sünde zu einer schwereren. Sie jagen sie nach *bα*, um sie zu tödten; so ergänzt *bα* seinerseits auch *bβ*. חרם Acc. adverb.: *netzweise*, d. h. dann: *mit dem Netze;* vgl. Ps. 17, 13. Jes. 1, 20. Das Jagen

Weise aussprechen lässt, welche zeigt, dass die Strafe die Busse bei ihr gewirkt hat, welche vorher keine Rüge und Drohung hatte wirken

mit dem Netze vom Gottlosen noch Ps. 10, 9. 35, 7 f. 57, 7. 140, 6. Jer. 5, 26. Weil Jäger ihrer Mitisraeliten, als wären diese wilde Thiere, sollen sie vom Herrn (Ps. 140, 12 vgln. mit 6) durch die rechten Menschenjäger, die Söhne Nimrods (5, 5. 4, 10) gleich Thieren gejagt und gefangen werden, und wurden sie es später wirklich (Klgl. 4, 18—20 vgl. Jer. 16, 16 und Hab. 1, 15). — V. 3. Wir beginnen bei diesem sehr schwierigen und darum ausserordentlich verschieden erklärten Verse mit der Erörterung des Sinnes seiner einzelnen Theile, indem die Bestimmung des Gedankens des Ganzen und des Verhältnisses dieses Gedankens zu den Gedanken in V. 1 f. durchaus von dem Sinne abhängig ist, der dem Einzelnen gegeben wird. — Besonders schwierig sind die Anfangsworte des V.'s ($a\alpha$). So viel Ausleger, so viel Auslegungen fast. — Das steht zunächst fest, dass $a\alpha$ als ein Satz für sich zu fassen und nicht mit dem Folgenden zu verbinden ist, denn wider diese Verbindung sind nicht nur die Accente (Sakef katon über לְהֵיטִיב), sondern auch dass $a\beta$ und $a\gamma$ augenscheinlich zwei kleine einander entsprechende parallele Versglieder bilden, und dass Hem. a, zu einem zusammenhängenden Satze verbunden, schleppend wird, während es, aus drei kurzen Satzen bestehend, einen lebhaften Character hat. So sind Auslegungen, wie die des R. *Marinus* bei Aben Esra, *Abarbenels*, *Drusius'*, *Rsm.*'s (s. alle diese Ausll. bei *Rsm.* z. V.) und *Ew.*'s von vornherein zurückgewiesen. — Bei der Bestimmung des Sinnes von $a\alpha$ kommt es vornehmlich an darauf 1. welche Bedeutung עַל hat, 2. ob הָרַע der Artikel mit רַע oder inf. constr. Hif. von רעע ist, 3. was הֵיטִיב bedeutet und endlich besonders und vor Allem 4. ob das Beispiel, das in V. 3 unleugbar gegeben werden soll, ein Beispiel zu der allgemeinen Schilderung in V. 2 b, schon in $a\alpha$ beginnt, und somit der Gedanke in diesem Versgliede in einem näheren Verhältnisse zu dem Gedanken in dem Folgenden steht, oder ob $a\alpha$ noch einen Zug in der begonnenen Schilderung der allgemeinen Verderbtheit enthält, und erst das Folgende dann diesen Zug mit einem Beispiele belegt. Man kann die Auslegungen, je nach dem Verhältnisse, in das sie $a\alpha$ zu V. 2 b und V. 3 $a\beta\gamma b$ setzen, geradezu in zwei Klassen theilen. (Ausser Acht zu lassen ist ausserdem Allen nicht, dass כפים ohne Artikel steht). Erste Klasse. „*Zum Bösen*, für dasselbe sind Hände da, während sie, wenn es etwas Gutes zu thun gälte, keine haben". „Nur das Böse machen sie gut, d. h. führen sie wohl aus. הֵיטִיב, wie Jer. 2, 33. Hos. 10, 1 gebraucht, gewährt in unserer Verbindung ein Oxymoron" (*Hts.*). Diese Erklärung möchte, sonst gut, an dem עַל scheitern. עַל הָרַע kann nicht *zum Bösen, für* dasselbe sein. Dies ist לְרַע. ואלה יעמדו על הקללה Deut. 27, 13, was man könnte vergleichen wollen (s. V. 12), ist nicht: *diese sollen stehen zum Segen* (Segnen), sondern: *diese sollen stehen*, gesetzt *über*

können. Er hört sie gleichsam auf seine Klage über ihr allgemeines und tiefes Verderben in der Vergangenheit, die sie wie, vernommen

den Segen (LXX ἐπὶ τῆς κατάρας), ihm gleichsam vorgesetzt, oder: *diese sollen stehn wegen des Segens*, um ihn auszusprechen (*Cler.*). *Für* ist עַל nur, wo es die Bed. des Deckens, Schützens hat, wie in כַּלָּחֶם עַל. — „*Nach dem Bösen strecken beide Hände sie, es gut zu machen*". „Die Herrschaft des Bösen ist so mächtig geworden, dass sie beide Hände darnach ausstrecken, und zwar in der entsetzlichen Verkehrung von Recht und Unrecht, als thäten sie etwas Gutes" (*Umbr.*). Eine, weil das Subj. *sie* in עַל הרע כפים nicht ausgedrückt ist (das Präd. *strecken* lässt sich aus עַל ergänzen; vgl. Hos. 8, 1), harte Erklärung. Doch vgl. Hos. 8, 1. Jedenfalls ist der Dual כפים nicht so zu urgiren, wie *Umbr.* ihn urgirt. Zweite Klasse. Gegen die Erklärungen: *Auf das Böse sind Hände gerichtet, es gut zu machen*, d. h. Hände sind darauf gerichtet, trefflich Böses zu thun (*Maur.*) und: *Auf das Böse (auf Bösesthun) sind Hände gerichtet, zum Gutesthun* bestimmt, spricht, dass man wohl sagen kann und sagt, dass Herz und Augen (Jer. 22, 17), nicht aber, dass Hände auf Etwas, darauf, Etwas zu thun, gerichtet seien. Wider die Erklärung: *Nach dem Bösen* (oder: *nach Bösesthun) strecken sich Hände aus*, Gutes *zu thun*, d. h. in der Meinung, in dem Thun des Bösen Gutes zu thun (eine Erklärung, der *Umbr.*'s ähnlich) oder auch: *es trefflich zu thun* (לְהֵיטִיב, wie bei *Hts.*'s und *Maur.*'s Erkll.) ist, dass bei ihr kein näheres Verhältniss zwischen *aα* und dem Folgenden Statt findet, ein Verhältniss, welches Statt finden muss, wenn *aα* nicht, V. 2 *b* fortsetzend, einen allgemeinen Zug enthält, zu dem das Folgende Beispiel ist, sondern selbst schon zu dem Beispiel in *aβγb* gehört. Ebendasselbe spricht auch noch gegen die *Maurer*sche. Einen allgemeinen Zug kann aber bei seiner und der zuletzt angeführten Erklärung *aα* nicht enthalten, weil dann כל כפים oder כפיהם stehen müsste. Bei der Erklärung: *Nach dem Bösen* (od. *Bösesthun*) strecken sich *Hände* aus *zum Gutesthun*, d. h. (sogar) solche Hände, die (vorzugsweise) zum Gutesthun bestimmt sind, die der Fürsten und Richter, steht zwar *aα* zugleich in einem schönen Verhältnisse zu V. 2 *b* und V. 4 *a* — es setzt jenes Hem. fort und bereitet dieses vor, oder drückt schon denselben Gedanken aus, der in ihm ausgesprochen wird — und in einem ziemlich engen zu dem im V. Folgenden; aber gegen sie ist, dass nicht bloss der Fürsten und Richter Hände, sondern Aller Hände zum Gutesthun bestimmt sind; wiewohl die Hände Jener es doch κ. ἐ. sind. Man könnte auch: הרע und הטיב durch: (Andern, den Armen, Schwachen, Bedrängten) *Uebles zufügen* und (Andern u. s. w.) *Wohlthun* erklären wollen; gegen diese Erkl. spricht aber doch, dass das (Anderen) Uebles zufügen im Folgenden nur sehr mittelbar hervortritt. Ein enges Verhältniss zwischen *aα* und dem Folgenden erhält man, wenn man (mit *Coccejus*, Lex. p. 304: Super malo sunt manus ad bonum faciendum, h. e. fingunt

t, und aus der ihr folgen zu müssen scheint, dass der Herr sie für mmer verworfen habe, und also auch jetzt keine Hoffnung der Wie-

et plasmant malum, ut bonum videatur) erklärt: *An (eig. über, auf) dem Bösen sind Hände, es gut zu machen,* d. h. an dem Bösen (den bösen Thaten, Werken, die unter ihnen geschehen) sind Hände thätig, arbeiten Hände herum, um ihm eine solche Gestalt zu geben, dass es als sein Gegentheil, als gut, gerecht erscheine. Diese Hände sind die der vornehmen und reichen Thäter selbst und die der mit ihnen für Bestechung verbundenen Richter, von denen im Folgenden die Rede ist. Hier wird zuerst (*aβγ*), mit Zurückgehen hinter *aα*, gezeigt, auf welchem Wege es zum Herumarbeiten am Bösen kommt, wie es von den beiden zu ihm verbundenen Theilen eingeleitet und vorbereitet wird, und dann (Hem. *b*) entweder es selber, oder doch, wie der Plan zu ihm entworfen wird, dargestellt. Indem das Herumarbeiten am Bösen, um es als gut erscheinen zu lassen, weil es zum Verderben des Armen geschieht, gegen den die Vornehmen und Reichen das Böse, dem der Schein seines Gegentheils gegeben werden soll, verübt haben, eine Art der hinterlistigen Nachstellung gegen den Bruder ist, enthält V. 3 ein Beispiel zu V. 2 *b*. Gerade das Beispiel in V. 3 wählt der Prophet seiner Häufigkeit und der dabei thätigen Personen wegen. Schon in V. 2 *b* mochte er vorzugsweise an diese Personen, deren Sünden gegen ihre armen und schwachen Mitbrüder er sonst im Buche fast überall allein rügt, gedacht haben; in V. 3 spricht er nun ausdrücklich beispielsweise von ihrem Thun. Insofern V. 2 *b* auch von den bösen Thaten der Vornehmen und Reichen, die in V. 3 zu gerechten und guten gestempelt werden sollen, redet, wird dasselbe in diesem V. gewissermaassen fortgesetzt. Nicht unmöglich ist es, dass M. *aα* nebenbei hat den Sinn geben wollen: *an dem Bösen* sind *Hände thätig, es trefflich zu thun*. Indem an dem Bösen Hände thätig sind, es als etwas Gutes darzustellen, sind zugleich an dem Bösen Hände thätig, es zu thun, indem, das Böse als gut Darstellen, selbst ein Thun des Bösen ist. Dann läge in den Worten eine schöne ironische Amphibolie. *aα* bloss den Sinn zu geben: *an dem Bösen* sind *Hände* thätig, *es trefflich zu thun,* geht nicht an. *aα* enthielte nämlich dann einen eben solchen allgemeinen Satze, wie die beiden Glieder von V. 2 *b*, einen Satz, zu dem dann *aβγb* Beispiel wäre; ihn enthaltend, könnte es aber nicht nur von *Händen,* d. h. einigen Händen, sondern musste es von *allen Händen* (כָּל כַּפִּים) oder von den Händen der in V. 2 *b* Genannten (כַּפֵּיהֶם) reden. — In *aβγ* ist es zuvörderst klar, dass der Fürst nicht, wie *Maur.* u. A. wollen, mit dem Richter eine Person und *aβ* zu erklären ist: *der Fürst fordert* Bestechung. Die in *aβ* genannte Person wird durch den Namen der in *aγ* genannten augenscheinlich von dieser unterschieden. Auch wäre von den beiden Sätzen, wären sie synonyme, der eine überflüssig und unnütz, während, wenn sie dies nicht sind, sondern die in ihnen genannten Personen und deren Thun

derherstellung mehr für sie vorhanden sei, eine Antwort geben, in der sie diese Folgerung abweist und zugleich eine Gesinnung an den Tag

verschieden ist, nicht nur jeder von ihnen eine Bedeutung hat, sondern sie auch einander schön entsprechen, und möchte der Prophet kaum den Richter zuerst mit einem Namen, aus dem nicht deutlich erhellte, dass er von Richtern rede (שר; vgl. doch Stt. wie Jes. 32, 1), und dann erst mit dem, aus dem sich dies ergab (שופט), bezeichnet haben. Sind der Fürst und der Richter zwei Personen, so ist $a\beta$ entw.: *der Fürst fragt beim Richter an*, ob dieser ihm dabei helfen wolle, seine böse That zu einer guten zu stempeln, oder: *der Fürst bittet* oder *fordert* vom Richter, dass er Dies thue, und ist $b\gamma$ zu erklären entw.: *und der Richter* ist da, bereit (sagt auf des Fürsten Frage ja, er wolle es thun, oder erklärt sich willig, das vom Fürsten Erbetene, Geforderte zu thun) *um* (für) *Entgelt* (שִׁלֻּם Hos. 9, 7; ב 3, 10) oder auch: *und der Richter* (spricht): *für Entgelt*. — In Hem. *b* ist wohl nicht in der Art von demselben Falle oder Handel die Rede, wie in $a\beta\gamma$, dass der *Grosse* ganz mit dem *Fürsten* zusammenfällt, *und der Grosse* = *und Jener, der Grosse* ist und das allgemeinere הגדול eine Art Prädikat zu dem speciellen השר enthält (der Fürst ist ein Grosser). Durch den neuen Namen *der Grosse* scheint nämlich auch eine neue Person eingeführt werden zu sollen; es ist Dies das Natürlichste. Noch weniger aber redet das Hem. von demselben Handel oder Falle in der Weise, dass der *Grosse* zwar eine dritte Person ist, aber entweder ein Freund und Client des Fürsten, für den dieser vom Richter fordert, oder Einer, welcher Genosse desselben bei dem Bösen gewesen, das in Gutes verwandelt werden soll (*Htz.*); denn wenn dies der Fall sein sollte, so müsste das Verhältniss des Fürsten und Grossen zu einander irgendwie angedeutet sein. Vielmehr scheint in $a\beta\gamma$ und *b* von zwei verschiedenen, aber ganz gleichen Fällen die Rede zu sein, in deren ersten ($a\beta\gamma$) der Fürst und der Richter und in deren zweiten der Grosse und der Richter die handelnden Personen sind. Was der Fürst und der Grosse in den beiden Fällen thun, ist auf die beiden Glieder ($a\beta\gamma$ und *b*) so vertheilt, dass auf Jenen das Fordern oder Anfragen kommt, auf Diesen das auf das Eingehen des bestechlichen Richters folgende nähere Aussprechen Dessen, was er begehrt, und Zusammendrehen des Plans in Gemeinschaft mit dem Richter. Eigentlich fordert auch der Grosse und spricht auch der Fürst seiner Seele Begierde aus und flicht er den Plan mit dem Richter zusammen. Die beiden Glieder suppliren einander. Das zweite setzt das erste fort, enthält den zweiten Act, während Jenes den ersten. Der Richter, der in ויעבתוה neben dem Grossen Subj. ist, wird in *b* nicht ausdrücklich genannt, weil dies schon in $a\gamma$ geschehen. Doch lässt sich nicht läugnen, dass $a\beta\gamma b$ einfacher wird, wenn הגדול und השר eine und dieselbe Person bezeichnen. הגדול ist entweder, wie Lev. 19, 15. 1 S. 25, 2. 2 S. 19, 33, speciell *der Reiche* (vgl. 6, 12. 10 f.)

gt, welche beweist, dass sie ein Recht dazu hat, dies zu thun. Der ophet habe ihr Verderben in der Vergangenheit zwar als so tief und

oder auch allgemeiner der Reiche, Mächtige und Angesehene. Nach *Ew.*, Gr. § 302 *a* und z. St., *Hts.* und *Umbr.* wiederholt הוא das Suff. in נפשו: *seiner Seele*, wogegen die Accente sprechen, nach denen es vielmehr das absolut voranstehende Subj. הגדול wiederholt: *und der Grosse* (was den anbetrifft, und was den u. s. w.), *redend seiner Seele Begierde ist er*, d. h. *er redet* u. s. w. Vgl. mit der Accentuation im Hem. die in Jes. 1, 7 *ba* und Ps. 74, 17 *b*. Ob die Stellung des הוא nach dem Acc. es verbiete, dasselbe als Wiederholung des Subj.'s הגדול anzusehen, wie *Hts.* behauptet, müssen wir bezweifeln. *Maurer* folgt der Auffassung der Accentuatoren. Das הוה scheint a. uns. St. gemäss dem נפש (נפש der Sitz der Begierde, Sehnsucht nach Genuss und daher oft mit Vbb. und Substt. verbunden, welche dieselbe bezeichnen; s. z. B. Ps. 10, 3. 107, 9. Prov. 13, 4. Jes. 26, 8. 9. 29, 8. Hab. 2, 5 und bes. Deut. 12, 15. 20. 1 S. 23, 20: אות נפש; bei Micha selbst 7, 1) und Prov. 10, 3: *Der Herr lässt die Seele des Gerechten nicht hungern, die Gier der Frevler aber stösst er zurück* (vgl. mit הדף *zurückstossen* 2 Kg. 4, 27) gemäss dem Parallelismus die Bed.: (böse) *Begierde, Lust* (vgl. אוה und das Arab. hawân und hawija) zu haben, die ihm a. uns. St. auch schon von allen alten Ueberss. und nach dem Vorgange von *Schultens* z. Prov. 10, 3 von fast allen Neuern gegeben wird. *Coccejus, Ch. B. Mich. Hgstb.*, Pent. I, 232 f., u. A., geben ihm dagegen auch hier und Prov. 3, 10 die Bedeutung *ærumna* (eig. *casus, Begegniss, Geschehniss*), die es überall sonst hat, wo es vorkommt. (Nur Prov. 11, 6 noch könnte man ihm die Bed. *böse Begierde* beilegen). Hier und Prov. 10, 3 würde es da *ærumna activa aliisque inferenda* (vgl. עמל) sein. Allerdings erhält man Prov. 10, 3 *b* auch dann einen mit dem in *a* parallelen, wenn gleich keinen mit ihm so unmittelbar parallelen (s. aber Stt. wie Prov. 10, 6) Gedanken, wenn man übersetzt und erklärt: *und die Bosheit der Frevler*, die sie gegen Andere üben wollen, *stösst er um, stürzt er*, so dass sie nicht erreichen, wonach sie begierig sind, und lässt sich a. uns. St. נפש auch dann erklären, wenn הוה an ihr *Unglück*, das er Andern bereiten will, bezeichnet (נפש kann ausdrücken, dass er dies Unglück begehrt, weil es seinem Interesse gemäss ist, dass er desshalb nach ihm begierig ist), wiewohl doch immer לבו oder das blosse הותו viel näher gelegen hätte. Ist הות נפשו *seiner Seele Begierde*, so hat man das Suff. in ויעבתוה als Neutr. aufzufassen: *es, die Sache, ihren Plan*; bedeuten die Worte dagegen: das Unglück, in das er seinen Mitisraeliten zu stürzen begehrt, so lässt es sich auch auf הוה zurückbeziehen. דבר הוא *er redet, spricht aus* gegen den Richter, *theilt* ihm *mit*, nicht nothwendig gerade: *er spricht* frei, ungescheut, ohne Schaam gegen ihn *heraus* (Jes. 3, 9). עִבֵּת ist nach עָבוֹת *dichtverflochten* und עֲבֹת *Geflecht, Strick: sorgfältig und fest* (Beides liegt

allgemein dargestellt, dass es ganz so aussehe, als ob der Herr sie wegen desselben für immer müsse verworfen haben, so dass sie jetzt

wohl im Piel) *zusammenflechten*, = *drehen* (nicht *verdrehen*, *verkehren*). Der Plan wird durch das Verb. zugleich als ein complicirter und kunstvoller und als ein solcher bezeichnet, dem der Arme nicht widerstehen kann. Subj. in ויעבתוה sind nicht etwa die Richter, sondern der Grosse und der Richter; diese beiden drehen gemeinschaftlich den Plan zusammen, bei dem sie das Böse zum Guten machen (in ויעבתוה gelangen wir wieder bei *aα* an) und durch den Jenes nachher vor Gericht als Dieses erscheinen soll. Auch Hem. *b* fällt noch vor das Gericht, und wir werden im V. nur bis zur Schwelle desselben geführt. ויעבתוה ist eigentlich: *und dann flochten sie es zusammen;* das Impf. consec., das ein in die Vergangenheit fallendes Beispiel aufstellt, kann plötzlich eintreten, weil die vorhergehenden Participia nicht was zu geschehen pflegt, oft, gewöhnlich geschieht bezeichnen, sondern Präsentia historica sind. Wir haben in *aβγb* eine lebhafte Schilderung. — Nach der vorstehenden Erklärung von V. 3 giebt dieser V. also ein (hervorragendes) Beispiel davon, wie unter dem Volke der Eine den Andern zu verderben sucht (V. 2 *b*): sie suchen das Böse als Gutes darzustellen. V. 3 *aα* spricht, dass sie dies thun, aus, und der Rest des V.'s schildert, näher eingehend, wie Dasselbe geschicht. — V. 4 *a*. Sie sind *Alle* höchst schädliche Menschen. Da sich Schädlichkeit von Menschen gegen Menschen äussert, so handelt auch V. 4 *a* noch von dem in Selbstsucht wurzelnden Hasse und der aus ihr entspringenden Feindschaft, die sie, von ihnen statt von Bruderliebe beseelt, wider einander üben, und schliesst sich also das Hem. an V 2 *b* an, zu dem V. 3 nur ein Beispiel gab. Dass sie Alle, den brennendsten Hass wider einander bethätigend, ohne einen Funken Bruderliebe und Brudertreue sind, wird in 4 *a* noch schärfer hervorgehoben als in V. 2 *b*, so dass dieses Hem. die Spitze von V. 2—4 *a* bildet. Die Rede ist wieder bildlich, wie in 1 *b*, und die Bilder an beiden Stt. sind einander ähnlich und würden es noch mehr sein, wenn an der ersteren die guten Thaten der Frommen und Rechtschaffenen mit Trauben und Frühfeigen oder die Frommen und Rechtschaffenen selbst mit edlen Weinstöcken und Feigenbäumen verglichen würden. Es scheint als ständen V. 4 *a* und V. 1 *a* noch in einer gewissen Beziehung zu einander. Gleichen selbst die Besten unter ihnen Dornsträuchen, wie schlimm müssen nicht erst die Uebrigen sein! Die Besten und Rechtschaffensten, d. h. die verhältnissmässig am wenigsten Schlechten, denn eigentliche Gute und Rechtschaffene giebt es ja unter ihnen gar nicht (V. 2 *a*), und die Besten und Rechtschaffensten unter ihnen gleichen ja an Schädlichkeit Dornhecken. Dornsträuche als Bild sittlich verderbter Menschen noch 2 S. 23, 6. 7. Ez. 2, 6. Matth. 7, 16. Luc. 6, 44 vgl. auch Jud. 9, 14 ff. und Hebr. 6, 8. An uns. St. ist das Stechen, Verletzen, Schaden das tertium comparationis. In ישר wirkt

ihrer schweren Drangsal durchaus keine Hoffnung hegen dürfe, jemals erlöst zu werden: aber dennoch hoffe sie zuversichtlich auf Er-

das Suff. noch fort: *der Rechtschaffenste* unter ihnen. ממסוכה er geht über eine Dornhecke noch hinaus an Schädlichkeit, übertrifft sie noch daran. — V. 4 *b*. Nachdem M. in 4 *a* die Allgemeinheit der Tiefe des Verderbens in Israel aufs Schärfste ausgedrückt hat, drängt es ihn, der so voll Gerechtigkeitssinn (3, 8) und Wohlgefallen an Frömmigkeit und Rechtschaffenheit (7, 1) ist, dem allgemein so furchtbar tief verderbten Volke zu verkündigen, dass das von seinen Propheten ihm so oft gedrohte Gericht nun auch für seine Verderbtheit so unvermeidlich, so absolut gewiss eintreten werde, dass es so gut wie schon gekommen sei, dass man in Wahrheit sagen könne, es sei schon da. Die Unterbrechung der Schilderung des Verderbens ist durch das tief empörte sittliche Gefühl des Propheten veranlasst. Vorher, wo er das Verderben geschildert, hat er passend vom Volke gesprochen, jetzt, wo er Strafe verkündigen muss, wendet er sich ebenso passend an dasselbe. *Der Tag deiner Späher* der Tag, den deine Späher aufgebracht (von dem sie zuerst geredet) und den sie dir oft verkündigt, den sie so viel, beständig im Munde geführt. Eben weil sie Dies gethan haben, konnte er von ihnen seinen Namen führen, ihr Tag heissen. *Der Tag* ist der Gerichts- oder Straftag (die Gerichtszeit). Von ihm, der gewöhnlich der Tag des Herrn und auch der Tag (der Unglückstag) des Volkes heisst (Ob. V. 11—14), hatten von den Tagen Joels an alle Propheten gesprochen; s. Joel 1, 15. 2, 1 f. 11. Am. 5, 18. 20 (vgl. 8, 9. 11) Ob. 11—14. Hos. 9, 7. Jes. 2, 11. 12 ff. 10, 3; auch Micha selbst, wenn auch nur der Sache nach. צפים (Jer. 6, 17. Ez. 3, 17. 33, 7 vgln. mit 2—6; vgl. auch Jes. 52, 8. 56, 10 und שמרים Jes. 21, 11. 62, 6) und מצפים (nur a. uns. St.) heissen die Propheten, weil sie, vom Herrn selbst zu diesem Geschäfte eingesetzt, ausschauten, spähten, ob sich etwa dem Volke ein Unglück, d. h. ein göttliches Gericht für seine Sünde, nahte, um, wenn Dies der Fall war, es ihm anzusagen und es so zu veranlassen, Maassregeln zu seinem Schutze, seiner Sicherheit zu ergreifen, d. h. Busse zu thun. Sie gleichen so den צפים, welche Fürsten auf hohen Orten aufzustellen pflegten (1 S. 14, 16. 2 S. 13, 34. 18, 24 ff. 2 Kg. 9, 17 ff.). Bisweilen führen die Propheten jedoch auch als solche, die nach dem, was sich dem Volke nahet, im Allgemeinen, also auch nach Heil für dasselbe ausschauen (s. Jes. 52, 8 und vgl. Hab. 2, 1 und Jes. 21, 6 ff., wo, wie an uns. St., מצפה steht). Als צפים und שמרים standen sie auf einer geistigen Warte מצפה oder משמרת Hab. 2, 1 vgl. Jes. 21, 8. פקדה *Strafheimsuchung*; vgl. Jes. 10, 3. Hos. 9, 7. Das *deine Heimsuchung* erklärt das *der Tag deiner Späher* näher; die Heimsuchung bildet den Inhalt des Tags. עתה תהיה entweder: *jetzt ist* (geschieht, findet Statt) oder: *jetzt*, d. h. da (vgl. 4, 7), *wird sein*. Im ersteren Falle ist der Tag, nachdem M. ihn als gekommen ge-

lösung vom Herrn und wolle geduldig auf ihren Eintritt harren, wenn er etwa verziehe, indem der Herr ihr von jeher Heil gewährt habe;

schaut, seine Gegenwart geworden, steht er im Geiste auf dem Boden des gekommenen Tages, der gleichsam in seine wirkliche Gegenwart gerückt ist; im zweiten schaut er in *bβ* den Tag noch als zukünftig, weil er ihn in *bα* nur im Geiste als schon gekommen erblickt, mit dem Bewusstsein, dass er in der Wirklichkeit noch zukünftig ist. Die erste Auffassung wird von בָּאָה nähergelegt und entspricht besser der grossen Lebendigkeit des Propheten. *Ihre* (des Volkes; M. geht wieder vom Sing. zum Plur. über) *Verwirrung*, die eine Wirkung der Heimsuchung ist und am Tage der Späher Statt findet. Jesaja nennt darum diesen Tag *den Tag der Verwirrung* (Jes. 22, 5). — V. 5 f. Der Prophet setzt nach der kurzen Unterbrechung in V. 4 *b* (V. 4 *b* war nur ein unwillkührlicher Ausbruch seines über die Verderbtheit des Volkes, die Allgemeinheit ihrer Tiefe, empörten Gefühles gewesen) die Schilderung in V. 2—4 *a* fort. V. 5 und 6 schliessen sich an V. 4 *b* (selbst die Besten und Rechtschaffensten unter ihnen verletzen, schaden anderen Israeliten), besonders und recht eigentlich aber an V. 2 *bβ* (ein Jeder jagt seinen Bruder, seinen Mitisraeliten, mit dem Netze) an und steigern die Aussage an dieser letzteren St.: Nicht nur ein Jeder sucht seinen Mitisraeliten, wider die im Gesetze gebotene Nächstenliebe, sondern selbst der Freund sucht den Freund, ja das Weib den mit ihr so innig verbundenen Mann hinterlistig zu verderben, und, was das Aeusserste ist, sogar die Kinder zeigen sich höchst feindlich gegen ihre Eltern; nicht nur in dem allgemeinen Verhältnisse von Israelit zu Israelit, sondern auch in den speziellen innigern von Freund zu Freund, von Ehegatten zu Ehegatten, von Kindern zu Eltern hat alle Treue und Liebe aufgehört, sind sie verloschen und haben dem selbstsüchtigen Truge, Verrathe und Hasse Platz gemacht. V. 5 f. bilden die Spitze der Schilderung in der Strophe; in ihnen vollendet sie sich; über sie hinaus kann sie nicht gehen. — V. 5. Statt einfach zu sagen: der Freund betrügt den Freund und das Weib verräth den Mann, oder: dem Freunde ist nicht zu trauen, kann man nicht trauen, weil er mit Trug umgeht, und vor dem eigenen Weibe muss man sich im Acht nehmen, weil ihr Herz auf Verrath sinnt, ruft der Prophet in seiner feurigen Lebhaftigkeit allen Denen, die in den im V. genannten Verhältnissen stehen, zu, gegen die, zu denen sie in denselben stehen, kein Vertrauen und die höchste Vorsicht zu beweisen, warnt er sie vor Vertrauen und vor der geringsten Unvorsichtigkeit. Den Grund seiner Warnung braucht er nicht anzugeben; er liegt deutlich schon in der Warnung selbst. Darauf, dass die, denen er zuruft, in denselben Verhältnissen selbst ohne Liebe und Treue sind, nimmt er keine Rücksicht, in dem es ihm nur darauf ankommt, den Gedanken auszudrücken, dass in den im V. genannten Verhältnissen keine Liebe und Treue herrsche. Hem. *b* steigert Hem. *a*, indem das Verhältniss

werde endlich ihr unablässiges Gebet um Errettung erhören und ilfe senden (V. 7). Daher habe ihre sie unaufhörlich durch Schaden–

von Mann und Weib inniger ist als das zwischen Freund und Freund. Der Nachdruck in den beiden Gliedern von Hem. *a* liegt auf den Objekten in denselben, der in Hem. *b* auf משכבת חיקך, das darum voransteht und von den Masorethen mit Recht durch Sakef katon vom Folgenden geschieden wird. *Dem Freunde*, der doch als solcher vor Anderen Liebe und Treue beweisen sollte, auf den wenigstens man sich doch, wenn man es auf Andere nun einmal nicht kann, sollte verlassen können; auch Er ist treulos: seine Freundschaft ist nur geheuchelt, im Herzen ist er Feind und geht mit dem Verderben dessen um, dem er Freundschaft vorlügt; ja er braucht seine Freundschaft dazu, ihn desto sicherer zu verderben. V. 5 ist Commentar zu 6, 12 *aβb*. אלוף, der, mit dem man vorzüglich umzugehen pflegt und dem man daher alle seine Angelegenheiten, auch die wichtigsten, anvertraut (Prov. 16, 28. 17, 9.), ist wohl nicht stärker als רע, was nur als das gewöhnlichere, auch prosaische Wort in das erste Glied tritt. Vgl. als Parallelen zu Hem. *a* Ps. 55, 14, wo zu אלוף noch מידע *der Bekannte* tritt, Ps. 41, 10, wo איש שלום *der Friedensmann, Freund* (vgl. Jer. 20, 10. 38, 22) steht, und bes. Jer. 9, 3, wo, offenbar nach uns. St., dieselbe Warnung, wie hier, ausgesprochen wird. Die Bezeichnung des Weibes als der, die an des Mannes Busen liegt (vgl. mit dem שכבת חיקך das אשת חיק Deut. 13, 7. 28, 54 und איש חיק Deut. 28, 56 und ferner auch 2 S. 12, 8), hebt das Innige des Verhältnisses und mit ihm das Furchtbare, dass auch bei ihm Verrath geübt wird, recht scharf hervor. *Hüte die Pforten deines Mundes* hüte dich, dein Geheimniss auszusprechen, es über deine Lippen kommen zu lassen, denn, dir treulos und im Herzen feind, wird sie es und mit ihm dich unfehlbar verrathen. Selbst während sie dir am Busen liegt und Nichts als Liebe zu Dir zu athmen scheint, musst Du Dich aufs Aeusserste davor in Acht nehmen, ihr Vertrauen zu beweisen, ja da musst Du Dies erst recht thun: Du hast eine Schlange an deinem Busen. Nur des Verrathes des Weibes gegen den Mann thut der Prophet Erwähnung, weil seine Rede an die Männer als das genus potius gerichtet ist, das Weib viel eher Verrath an den Mann üben kann als umgekehrt der Mann am Weibe, indem er vorzugsweise in Verhältnissen steht, die Verrath zulassen, und endlich das Weib dem Manne unterthan und so in höherem Grade noch verpflichtet ist, ihm Treue zu beweisen, als er ihr. — V. 6. Alles Furchtbare scheint mit V. 5 und bes. V. 5 *b* erschöpft zu sein; aber dem ist nicht so, das Furchtbarste ist noch übrig: selbst die innigsten Bande des Blutes, das allerheiligste Verhältniss zwischen Kindern und Eltern wird von jenen mit Füssen getreten. V. 6 *a* bildet die dritte Stufe und höchste Spitze in V. 5 f. Das כי begründet die Warnungen in V. 5: *Glaubet dem Freunde nicht* u. s. w., denn selbst Kinder sind den Eltern aufs Aergste feind. Dass selbst diejenigen, welche in dem

freude kränkende Feindinn, die Weltmacht, unter deren Druck sie jetzt lebe, keinen Grund sich über sie zu freuen: sie sei zwar von einem

innigsten und heiligsten Verhältnisse, in dem Verhältnisse, das vor allen anderen Ehrfurcht und Liebe fordert, dem Kindesverhältnisse, stehen, denjenigen, zu denen sie in ihm stehen, ihren Eltern, das gerade Gegentheil von dieser Ehrfurcht und Liebe, die schnödeste Verachtung und heftigste Feindschaft beweisen, zeigt, dass man auch in den weniger innigen Verhältnissen auf keine Liebe und Treue zu rechnen hat. Der tiefste Grad des Verderbens zeugt für die Existenz des weniger tiefen. Die Warnung in V. 5 hat ihren nächsten in V. 5 nicht ausgesprochenen, weil daselbst sich von selbst verstehenden Grund, in der Treulosigkeit der Freunde und Gattinnen selbst, ihren entfernteren in dem Benehmen der Kinder gegen ihre Eltern. (Nach *Hts.* hat V. 5 in V. 4 *a* seinen Grund: *Darum also vertrauet nicht* u. s. w. Aber V. 5 ist V. 4 *a* vielmehr coordinirt und steigert dieses Hemistich: Selbst der Freund u. s. w., ist dem Freunde u. s. w. verderblich, indem er ihn verräth. Dass V. 5 eine Folge von V. 4 *a*, ist durch Nichts angedeutet). Will man, sich etwa auf Gen. 2, 24 stützend, das Verhältniss der Kinder zu den Eltern nicht als inniger und heiliger ansehen als das des Weibes zu ihrem Manne, so wird man zur Erklärung des כי sagen müssen, dass das Vorhandensein der Feindschaft in dem einen innigen Verhältnisse das Vorhandensein derselben auch in dem anderen voraussetze. Wir halten die erstere Erklärung der Begründung für die richtige, weil 1) V. 6 *a* nicht nur V. 5 *b*, sondern auch V. 5 *a* begründet, und weil 2) das Verhältniss der Kinder zu den Eltern, insofern sie mit diesen in Blutsverwandtschaft, und zwar in der engsten stehen, die es giebt, ihnen geradezu ihr Dasein verdanken, und die Ehrfurcht, die sie ihnen schuldig sind, die höchste Menschen zu leistende ist (sie wird in des Gesetzes Summe und Kern, dem Dekaloge, aufs Feierlichste mit Knüpfung einer Verheissung, an sie verboten), doch als das innigste und heiligste betrachtet werden kann. Aehnlich, wie hier, wird כי in 1, 12 gebraucht. Der Prophet beginnt mit dem Sohne und geht dann zur Tochter über, einem jeden von beiden den von den beiden Eltern, der ihm, dem Geschlechte nach entspricht, gegenüberstellend. Er konnte Dies um so leichter thun, als der Sohn vorzugsweise mit dem Vater, die Tochter vorzugsweise mit der Mutter zu thun zu haben pflegt. An die Tochter und Mutter schliesst er die Schwiegertochter und Schwiegermutter, insofern auch jene zu dieser in einem Tochterverhältnisse steht, das kindlichen Gehorsam und kindliche Ehrerbietung von ihr heischt, wenn auch in keinem Verhältnisse unmittelbarer Blutsverwandtschaft, weshalb auch *αγ* nicht streng mehr zur Begründung von V. 5 gehört. נִבֵּל hier wohl zum נָבָל machen, dafür erklären, als solchen hinstellen, d. h. dann beschimpfen, verächtlich behandeln; vgl. Deut. 32, 15. Jer. 14, 21. Nah. 3, 6. קָמָה ב in feindseligem Sinne, um wider sie zu streiten, sie mit Worten oder

harten, schweren Schlage getroffen und befinde sich jetzt im tiefsten Elende, aber sie werde so gewiss wiederhergestellt werden, dass sie es so gut wie schon sei, und jetzt tröste es sie, dass der Herr ihr Gott ein gnadenreicher Gott sei, der sie nicht ohne Errettung lassen werde (V. 8). Sie wolle, so hebt sie nach einer Pause von Neuem an, den Zorn des Herrn, der jetzt auf ihr laste, in dem Bewusstsein, ihn durch frühere Sünden verdient zu haben, geduldig tragen (V. 9 *a*);

durch Machinationen zu misshandeln; vgl. Ps. 3, 2. 92, 12. 24, 2. Da קום von Personen mit ב constant von Zeugen und besonders falschen, gewaltthätigen wider Jem. vorkommt (s. Deut. 19, 15. 16. Ps. 27, 12. Hiob 16, 8; vgl. auch Ps. 35, 11 und ענה ב), so könnte man auch hier an ein Auftreten der Tochter als Zeuginn wider die Mutter denken wollen, eine Erklärung, für die sich das parallele מְנַבֵּל geltend machen liesse. Allein ob das blosse קום ב den bestimmten Sinn: als Zeuge wider Jem. auftreten haben kann, ist doch sehr fraglich. In Hem. *b* ist natürlich איבי איש und nicht אנשי ביתו Prädikat. Das Präd. steht voran, weil es hervorgehoben werden soll. Auch ist der Sinn nicht bloss der: die Leute seines Hauses sind dem Manne feind, Feinde, sondern, wie daraus erhellt, dass איבי durch den folgenden Gen. bestimmt ist: die Leute seines Hauses sind seine rechten, eigentlichen Feinde, seine Feinde κ. ἐ., gegen die seine übrigen Feinde wie verschwinden; Niemand ist ihm mehr feind als seines eigenen Hauses Leute, nirgends hat er seine Feinde mehr zu suchen als in seinem eigenen Hause. Es kann gefragt werden, wer die אנשי ביתו sind, ob die Dienerschaft des Mannes oder seine nächsten Verwandten, die mit ihm im Hause leben. Bezeichnet א׳ ב׳ die Dienerschaft, so setzt Hem. *b* Hem. *a* fort, bezeichnen die Worte dagegen die nächsten Verwandten, so fasst es Hem. *a* kurz zusammen und spricht einen Schluss aus, welchen der Prophet aus dem in diesem Hem. Gesagten macht. Für jene Erklärung und wider diese, die wir ob. S. 313 im Texte gegeben, ist doch entschieden der Sprachgebrauch (s. Gen. 17, 23. 27. 39, 14 und vgl. auch 2 S. 12, 17 f.) und die St. Matth. 10, 36 (οἰκιακοί), in der der Herr Mich. 7, 6 vor Augen hat. Die Dienerschaft wird in einem zweiten Hemistich behandelt, weil sie eine zweite von der ersten verschiedenen Kategorie bildet: Kinder und Eltern — Diener und Herr. Die Diener sollten dem Herrn gehorsam sein und sein Bestes suchen; statt dessen sind sie seine abgesagtesten Feinde, indem sie ihm überall nur zu schaden und ihn geradezu zu verderben suchen. Das Hem. begründet V. 5 nicht mehr; der Prophet ist in ihm zur reinen Schilderung ohne alle Rücksicht auf den Inhalt des vorigen V.'s übergegangen. *aγ* vermittelt in dieser Beziehung zwischen *aαβ* und *b*. Vgl. übrigens die Schilderung des eisernen Zeitalters bei Ovid. Metamorphos. I, 144 seqq.

sie wolle ihn geduldig tragen bis dahin, wo der Herr den Streit, den sie mit ihrer Feindinn habe, für sie entscheiden und ihr in ihm Recht verschaffen werde; er werde sie gewiss dereinst aus ihrem jetzigen Elende erlösen und ihr zu neuem Glücke verhelfen, und sie so seine Treue kennen lernen (V. 9 *b*). Ihre Feindinn, die ihren Glauben an den Herrn als ihren Erlöser verhöhne, werde da die Erlösung, über die sie so oft gespottet, zu sehen bekommen und sich schämen müssen (V. 10 *a*); ja noch mehr, sie werde da zur Strafe für ihre Unterdrückung der Gemeinde untergehen und die Gemeinde ihren schmachvollen Untergang mit Freuden anschauen können (V. 10 *b*). — Der also glaubenszuversichtlich und bussfertig gegen die scheinbaren Folgerungen aus der Schilderung des Propheten Einspruch thuenden Gemeinde antwortet dieser nun alsbald mit der Verheissung, dass eine Zeit kommen würde, wo die Mauern Jerusalems und aller Städte des Landes, wieder zu bauen, weit, weit von einander entfernt würden aufgerichtet werden, um die zahllose Menge fassen zu können, die da von überall her, wo sie bisher gefangen gewesen, von Assyrien und Aegypten und von allen zwischen diesen beiden Reichen liegenden Ländern, zu ihnen zusammenströmen würde (V. 11. 12), eine Verheissung, die das Zweite ist, womit er die durch die Strafe bewirkte Wiederherstellung Israels darstellt. — Damit aber Niemand wähne, das Herrliche, was er so eben verheissen, werde zunächst kommen, fügt er schliesslich zu seinen Verheissungen die Verkündigung der Verwüstung des ganzen Landes für die nächste Zeit hinzu (V. 13)[125].

125) Micha hat in 7, 1—6 eigentlich nur die Allgemeinheit des tiefen Verderbens in Israel als die Ursach geschildert, weshalb es unmöglich sei, dass — was er einen Augenblick gehofft — die blosse Rüge und Drohung in 6, 10—16 das Volk zur Umkehr zu dem verlassenen Herrn bewegen und so die Wiederherstellung des durch seinen Abfall von ihm gestörten Bundesverhältnisses bewirken werde. Dass darum, weil dies unmöglich sei, die so eben vom Herrn ausgesprochenen furchtbaren Strafdrohungen von ihm werden verwirklicht, und dadurch der von Seiten des Volkes schon aufgehobene Bund auch von seiner Seite werde aufgehoben und mithin also gänzlich aufgelöst werden müssen, das hat der Prophet in der Strophe nicht ausdrücklich gesagt. Denn die Strafverkündigung in V. 4 *b* ist doch nur ein momentaner gelegentlicher Ausbruch seines über die allgemeine bodenlose Schlechtigkeit des Volkes empörten Gefühles und macht darum auch alsbald wieder der Schilderung dieser

So ist denn nun der Weg gefunden, auf dem der gegenwärtige aurige Zwiespalt zwischen dem Herrn und Israel gehoben werden

Schlechtigkeit Platz, eine Schilderung, welche in dem Stücke 7, 1—6 seinen eigentlichen Gegenstand bildet. Wiewohl Micha in V. 4 *b* doch immer verräth, dass die jegliche Umkehr des abgefallenen Volkes durch die blosse Drohung und Rüge als unmöglich erscheinen lassende Allgemeinheit seines tiefen Verderbens nothwendig die in 6, 13 ff. geschilderten Strafen und somit Aufhebung des Bundesverhältnisses auch von Seiten Gottes mit sich führen müsse. Ebensowenig als der Prophet in der Strophe in 7, 1—6 die Nothwendigkeit der Realisation der göttlichen Strafdrohungen in 6, 13—15 und die Nothwendigkeit der Aufhebung des Bundes auch von Seiten des Herrn durch sie dargestellt hat, lässt er auf diese Strophe eine Strophe folgen, in der diese Nothwendigkeit dargethan würde, und auf diese zweite Strophe wieder eine dritte, in der er den Gedanken durchführte, dass das Bundesverhältniss doch nur scheinbar für eine Zeit lang werde aufgehoben werden, indem die Strafe das, was die Rüge und Drohung nicht bewirken gekonnt: Umkehr des Volkes und mit ihr Wiederannahme desselben von Seiten Gottes und so Wiederherstellung des Bundesverhältnisses, bewirken werde. Wir finden von 7, 7 an keine neue Ankündigung von Strafen und keine von Verwerfung des Volkes von Seiten des Herrn, gefolgt von der Verheissung, dass Israel nicht gestraft bleiben und in Wahrheit und für immer vom Herrn verworfen werden werde, sondern dass es, durch die Strafen zur Sinnesänderung und Rückkehr zu ihm gebracht, von ihm werde wiederangenommen werden, und dass es so zur Wiederherstellung des Bundesverhältnisses kommen solle. Vielmehr lässt Micha gleich auf die Schilderung des Verderbens in 7, 1—6, indem er, dass die Strafe schon eingetreten sei, und dass Israel durch dieselbe zu der Sinnesänderung, die früher keine Rüge und keine Drohung bei ihm hatten hervorrufen können, gebracht worden, stillschweigend voraussetzt, das mit Verbannung vom heimischen Boden gestrafte und durch diese Strafe zur Sinnesänderung gebrachte Volk seinen bussfertigen Sinn und seinen Glauben an Wiederaufnahme von Seiten des Herrn und Wiederherstellung aussprechen (V. 7—10), und verheisst dann dem bussfertigen und gläubigen (Wiederannahme vom Herrn und Wiederaufrichtung des Bundes in sich schliessende) Wiederkehr in sein Land und Wiederherstellung seines Staates (V. 11. 12), indem er zum Schlusse noch die Verkündigung der Verwüstung des Landes in der nächsten Zukunft hinzufügt (V. 13), damit Niemand wähne, die Strafe werde ganz ausbleiben, weil, wie die oben verheissene dereinstige Wiederherstellung Israels zeige, der bundestreue Herr sein Volk nicht verwerfen könne. Der Grund dieser eigenthümlichen Erscheinung liegt in Folgendem: 1. Strafe brauchte weder in noch nach 7, 1—6 verkündet zu werden, weil ihre Nothwendigkeit aus dem Inhalte dieser Strophe verglichen mit dem von 6, 9—16 erhellte. Lässt sich

kann und gehoben werden wird: Die Strafe wird Israel zu wahrer herzlicher Busse führen, und diese Busse wird eine Erneuerung des Bundes

Bekehrung durch die Rüge und Drohung in 6, 10—16 nicht erwarten, so ist, dass die Drohungen in 6, 13—15 sich erfüllen, absolut nothwendig. War Nichteintritt dieser Drohungen von Busse abhängig, so müssen sie, wenn Busse unmöglich ist, eintreten. Mit der Setzung eines Verderbens, die sie unmöglich macht, war ihr Eintritt mitgesetzt. Wie denn ein Verderben, wie das in 7, 1—6 geschilderte, auch schon an und für sich Strafe absolut nothwendig macht (was auch der Ausbruch in 4 *b* nach 4 *a* deutlich zeigt), so dass man sagen kann, die Schilderung in dieser Strophe schliesse eine Strafverkündigung in sich, mit ihr sei eine solche in Wahrheit schon gegeben. 2. War aber mit dem in 7, 1—6 geschilderten Verderben die absolute Nothwendigkeit der Erfüllung der Drohungen in 6, 13—15, der Eintritt eines Gerichtes gegeben, lag in der Schilderung dieses Verderbens eine Strafverkündigung eingeschlossen, so konnte der Prophet nach dieser Schilderung sich Israel schon in der Strafzeit, und da die Strafe, das Gericht vor Allem in der Wegführung vom heiligen Boden durch die assyrische Weltmacht bestehen musste, schon in der Verbannung unter der Herrschaft dieser Weltmacht lebend und leidend denken. Indem aber nun dieses Schicksal, was wesentlich das der Verwerfung Israels von Seiten des Herrn, der Aufhebung des Bundes mit ihm von seiner Seite war, vermöge der göttlichen Verheissungs- und Bundestreue nicht Israels letztes, nicht sein Ende sein konnte, so musste nothwendig in der Verbannung die Veränderung mit Israel vorgehen, welche die nothwendige Bedingung für seine Wiederannahme und die Wiederherstellung des Bundes ausmachte, und zu der es sich vor derselben nicht hatte bringen lassen wollen: die Bekehrung zum Herrn. Es musste sich in der Verbannung, seinen bisherigen verstockten Sinn ändernd, zum Herrn bekehren. Diese Bekehrung war dann durch das Gericht herbeigeführt und durch die Strafe vermittelt. 3. So konnte und musste sich der Prophet Israel als in der Verbannung durch die Strafe bekehrt vorstellen. Dass er die israelitische Gemeinde nun aber, nicht nur das Mittelglied ihrer Bestrafung, sondern auch das ihrer Bekehrung durch die Strafe überspringend, gleich als schon durch dieselbe bekehrt darstellt, ihre Bekehrung durch sie nicht erst verkündigt, sondern gleich voraussetzt, und dass er sie ihren durch das Gericht veränderten Sinn im Exile aussprechend einführt, das hat in seiner, besonders in dem dritten Theile seines Buches, C. 6 f., sich kundgebenden, Neigung zu dramatischer Darstellung im Allgemeinen und darin, dass er in 7, 1—6 aufs Tiefste über die Gemeinde geklagt, aufs Schwerste sie angeklagt hat, ins Besondere seinen Grund. Die im Exile lebende Gemeinde hat nämlich die tiefe Klage des Propheten über ihr ungeheures Verderben, seine schwere Anklage gegen sie wegen desselben gleichsam gehört, wie vernommen — und wenn sie ihr noch

wischen ihm und dem Herrn zur Folge haben; eine glänzende Wieerherstellung nach den Gerichten wartet des Volkes. So kann sich

in Erinnerung waren, und die Schrift des Propheten, die sie enthielt, sich noch in ihrer Mitte fand, oder auch wenn nur dies Letztere der Fall war, konnte sie dieselben wirklich gehört haben —; aus ihnen scheint ihr folgen zu müssen, dass der Herr sie auf immer verworfen habe, dass keine Hoffnung der Wiederannahme für sie mehr vorhanden sei, und dass sie daher im Elende werde vergehen müssen. Es kommt ihr vor, als ob der Prophet durch sie ihr mittelbar alle Hoffnung auf dereinstige Erlösung und Wiederherstellung abgeschnitten habe. Ist die Klage und Anklage doch so ausserordentlich tief und schwer, ist doch nach ihnen das Verderben so ungeheuer gewesen, und hatte sich die Strafverkündigung, die sie einschlossen, doch bis auf diese Stunde so furchtbar bewahrheitet, war die Gemeinde um ihres früheren vom Propheten geschilderten Verderbens willen doch bis auf diesen Augenblick vom Herrn geschieden und in der Gefangenschaft unter dem schweren Drucke ihrer Feindinn, der Weltmacht. Aber der Gedanke für immer vom Herrn verstossen zu sein und von ihrer gewaltthätigen, höhnischen Feindinn leiden zu müssen, ist ihr unerträglich, denn durch die Strafe ist sie ganz anderen Sinnes geworden, als sie früher gewesen war, und will wieder Gemeinschaft mit dem Herrn haben, sucht sie dieselbe, und, unter dem schweren Drucke der Weltmacht lebend, sehnt sie sich nach Erlösung; und so spricht sie im Gegensatze gegen die Klage und Anklage des Propheten ihre Hoffnung auf endliche Erlösung durch die Barmherzigkeit des Herrn von der Gewalt ihrer Feindinn und auf die Bestrafung derselben für ihre furchtbare Unterdrückung aus, eine Hoffnung die ihr jetziges Dunkel erhelle, indem sie zugleich anerkennt, dass sie eine Sünderinn gewesen, und dass daher ihre bisherige Strafe gerecht sei, und dieselbe bis d e Befreiungsstunde schlagen werde geduldig tragen zu wollen erklärt, wodurch sie zu erkennen giebt, dass sie wahrhaft bekehrt ist. Wir haben in 7, 7—10, so zu sagen, einen Protest der bekehrten und unter dem Drucke des Weltreichs lebenden exilischen Gemeinde, einen Protest nicht gegen die Klage und Anklage des Propheten, denn diese erkennt sie ja als gerecht an, indem sie erklärt, dass sie gesündigt habe, sondern gegen die zu weit gehenden Folgerungen aus ihnen. Wenn die Gemeinde anhebt: *und ich schaue aus an dem Herrn, will harren auf den Gott meines Heiles* u. s. w., so scheint sie wie sagen zu wollen: Du sprichst zwar so von meinem früheren Verderben, dass es scheint, als müsse es meine gänzliche Verwerfung nach sich ziehen, und dürfte ich darum in meinem jetzigen Elende durchaus keine Hoffnung auf Heil mehr haben, ich aber hoffe dennoch auf Heil vom Herrn. Der Prophet thut in V. 7—10 in der Person der exilischen Gemeinde gleichsam selber gegen die seinem Glauben an die Bundestreue des Herrn und seiner Liebe zu seinem Volke unerträgli-

Micha nun zum Schlusse an seinen Gott mit dem Gebete um Erfüllung des Verheissenen wenden. Der Herr, seines Volkes Hirte, möge das-

chen Consequenzen, die sich ihm aus seiner eigenen Schilderung des Verderbens der Gegenwart zu ergeben scheinen, Einspruch, und Ebendasselbe thuen mit ihm die (wenigen) frommen Israeliten seiner Zeit. Der Prophet will mit dem Einspruche der exilischen Gemeinde gegen die zu weit gehenden Folgerungen aus seiner Schilderung das bekümmerte Herz der Frommen seiner Zeit trösten. Mit *Rsm.* aber anzunehmen, dass der Prophet in V. 7 ff. geradezu in der Person derjenigen unter seinen Volksgenossen, die dem Herrn treu geblieben waren, rede und in ihrer Person die Erklärung gebe: „in hoc deplorato reipublicae statu rerumque omnium perturbatione oculos conversos habeo in Deum, nihil dubitans, quin ex his malis suo tempore me sit liberaturus", geht nicht an, da nach V. 9 in diesen VV. nothwendig die früher abgefallene und verderbte Gemeinde, die der Prophet in 1—6 eben angeklagt hat, reden muss. V. 7 und 8 liessen sich allenfalls im Munde der Frommen der michäanischen Zeit begreifen, nicht aber V. 9. Die frommen Zeitgenossen Micha's konnten wohl, weil das in 7, 1—6 geschilderte Verderben durchaus Strafe heischte, die durch dasselbe geforderte Strafe als schon so gut wie eingetreten und sich mit dem ganzen Volke als schon so gut wie von derselben betroffen ansehend, im Namen der Gemeinde, in dem sie als ihr Kern reden durften und als dieselbe, was sie als ihre Auswahl waren und, als welche sich zu betrachten, sie darum ein Recht haben, ihr Vertrauen darauf aussprechen, dass der Herr sie nicht für immer verstossen habe, sondern dereinst erlösen werde. Und ebenso konnten sie, im Geiste die feindliche Weltmacht voll Jubel über ihren Fall erblickend, derselben glaubenszuversichtlich zurufen, dass sie sich nicht über ihn zu freuen habe, indem sie zwar gefallen, aber auch so gut wie schon wieder aufgestanden seien (sei), weil der Herr sie zweifellos wieder aufrichten werde. Aber im Namen der Gemeinde und als diese sich zu dem in 7, 1—6 geschilderten Verderben bekennen (auf das Verderben in 7, 1—6 aber bezieht sich offenbar das כי חטאתי לו in V. 9 zurück), konnten sie nicht, weil sie zwar nicht sündenfrei waren, aber doch an diesem Verderben keinen Theil hatten und in Beziehung auf dasselbe nicht Repräsentanten der Gemeinde seien konnten. Ueberhaupt lässt 7, 1—6 für den Gedanken an fromme Zeitgenossen Micha's in 7, 7 ff. keinen rechten Raum. Ausnahmslos das ganze Volk ist nach der Strophe tief verderbt; und wenn, nachdem Dies so klar und stark in ihr gesagt worden, in 7, 7 ff. das Volk als ein gestraftes redet und von sich ein Bekenntniss ablegt, wie das in V. 9, so wird man in diesen VV. an kein anderes redendes Subjekt denken dürfen als an dasselbe Volk, von dem in 7, 1—6 die Rede ist, in der Zeit seiner Strafe. Was aber nun die Gemeinde berechtigt, gegen die Consequenzen der Schilderung des Propheten Einspruch zu thun, ist die Gesinnungsveränderung,

lbe, seine Heerde, wieder, wie in der Urzeit, weiden in tiefer Wal-
seinsamkeit, als ein von allen anderen Völkern völlig geschiedenes

die durch die Strafe mit ihr vorgegangen ist und die sich in der Art selber kund giebt, wie sie Einspruch thut. Wiewohl die Gemeinde selber — und auch das gehört nothwendig mit zu der Gesinnungsänderung, die sie zum Einspruch berechtigt — ihre Hoffnung auf zukünftiges Heil nicht auf ihre Busse, sondern auf die Gnade und Bundestreue des Herrn gründet (s. V. 7 $a\beta$ und bes. die Schlussworte in V. 9). — Micha ist, wie wir ob. S. 313 f. gezeigt haben, in und mit der Strophe in 7, 1—6 zu dem Resultate gekommen, dass eine friedliche Lösung des gegenwärtig zwischen dem Herrn und Israel Statt findenden Zwiespaltes wegen Israels tiefer und allgemeiner Verderbtheit, die keine Busse desselben durch blosse Rüge und Drohung erwarten lasse, ganz unmöglich sei, und dass sich daher Bestrafung des Volkes von Seiten des Herrn, der als der Heilige Abfall, von dem keine Rüge und Drohung zurückzubringen vermag, nicht ungestraft lassen könne, und in der Bestrafung Aufhebung des von Seiten des Volkes durch seinen Abfall schon aufgehobenen Bundes auch von seiner, des Herrn, Seite, der kraft seiner Reinheit mit einem in der Sünde beharrenden Volke nicht in Verbindung zu bleiben vermöge, als unumgänglich nothwendig erweise. Und der Prophet hat, wie wir eben daselbst gesehen, mit diesem Resultate die Begründung seiner unbedingt ausgesprochenen Drohungen in C. 1—3 gegeben. Aber Micha's letztes Ziel in C. 6 und 7 ist doch ein anderes als dieses Resultat und diese Begründung. Eine Lösung des Zwiespaltes zwischen dem Herrn und Israel sucht er in diesen CC., denn eine Lösung desselben ist sowohl seinem Glauben und Herzen Bedürfniss, als auch, weil der Herr treu, weil er heilig ist, an und für sich, objektiv nothwendig, und neben der Strafverkündigung, die er in C. 1—3 ausgesprochen hat, will er die Verheissung, die er in C. 4 f. gegeben, in dem Schlusstheile seiner Schrift begründen. So bleibt er nicht bei der Darlegung des die Strafe heischenden allgemeinen und tiefen Verderbens und bei der nothwendigen Folge desselben, der Strafe, stehen, sondern strebt über sie hinaus. Und es gelingt ihm auch schon bei dem nächsten Schritte über sie hinaus zum Ziele seines Strebens zu gelangen, indem dieselbe Strafe, zu der er eben als zu dem Resultate seines ganzen bisherigen Suchens nach Lösung gekommen war und die beim ersten Anblick nur das Wiederspiel dieser Lösung, der vollendete Zwiespalt, zu sein scheint, die Sache tiefer betrachtet, das Mittel der Wiedervereinigung ist. Sie wirkt nämlich — was früher Rüge und Drohung um der Allgemeinheit und Tiefe des Verderbens willen nicht gekonnt — Sinnesänderung, Busse, und mit ihr, der Bedingung jeglicher Wiedervereinigung, ist bei des Herrn Bundestreue Wiederannahme von seiner Seite und Wiederherstellung, also Aufhebung des Zwiespaltes, gegeben. Gerade die vollendete Scheidung führt zur Wiedervereinigung, der Tod zum

auf den blühenden Bergen und in den fruchtreichen Thälern des heiligen Landes (V. 14). Und der Herr antwortet, des Propheten Gebet

Leben. Und damit ist auch das Fundament der Verheissungen in C. 4 und 5 gegeben, sind diese begründet, weshalb sie denn auch der Prophet alsbald bestätigend wiederholen kann (V. 11 f.). Und nicht bloss die Verheissungen in C. 4 f., sondern auch die Drohungen in C. 1—3 sind in der Strafe als Bekehrungsmittel, in der Bekehrungsmitteleigenschaft der Strafe begründet. Die unbedingt ausgesprochene Strafverkündigung in C. 1—3, darum, wie wir gesehen, berechtigt, weil Israels gegenwärtige Busse eine vermeintliche und sein Verderben so tief und allgemein ist, dass eine Bekehrung auf Rüge und Drohung hin sich durchaus nicht erwarten lässt (6—7, 6), ist auch deshalb befugt, weil die Strafe Sinnesänderung, Busse bewirken wird (7, 7—10). Während C. 6—7, 6 nur die Drohungen in C. 1—3 begründet, bildet 7, 7—10 die Begründung sowohl ihrer als der Verheissungen in C. 4 f., die jener, insofern nur die Strafe zur Bekehrung führen *kann*, die dieser, insofern sie wirklich dazu führen *wird*, so dass also der ganze erste Theil des Buches in der Stelle seine Begründung und sein Fundament hat (C. 1—3 doch nicht sein alleiniges und auch nicht sein unmittelbares; 7, 7—10 begründet unmittelbar die Nothwendigkeit der *Strafe* und die der Straf*drohung* nur mittelbar). In 7, 7 haben wir den Wende- und Angelpunkt in dem ganzen begründenden Abschnitte C. 6 f., oder näher in dem dialektischen Theile dieses Abschnittes C. 6, 7—13, insofern von diesem V. an dargestellt wird, wie gerade in dem, was scheinbar die Vollendung des Zwiespaltes zwischen Israel und dem Herrn, dessen Lösung von 6, 1 an dialektisch gesucht wird, und somit das Gegentheil der gesuchten Lösung ist: *in der Strafe* seine Lösung liegt. Da 7, 7—13 das Schlussglied in dem dialektischen Theile von C. 6 f., 6, 1—7, 13, ist, so tritt also der Wende- und Angelpunkt in diesem Theile erst mit und in dem letzten der vier dialektischen Glieder desselben, 6, 1—8. 6, 9—16. 7, 1—6 und 7, 7—13, ein, und da er daselbst eintritt, so zerfallen die vier dialektischen Glieder in 6, 1—7, 13 in die zwei Theile: 6, 1—7, 6 und 7, 7—13, deren erster drei Glieder umfasst und deren zweiter von einem gebildet wird. In dem ersten der beiden Theile wird die Lösung des Zwiespaltes gesucht, aber nicht, sondern vielmehr ihr Gegentheil, seine Vollendung, gefunden, in dem zweiten wird sie gefunden, indem gezeigt wird, wie gerade diese Vollendung das Mittel zur Lösung ist, die Lösung giebt. *Die* Stellen im ersten, wo sie gesucht wird, sind: 6, 6 f. und 6, 9—16 (bes. 6, 9), *die*, wo sie nicht und wo ihr Gegentheil gefunden wird, sind 6, 8 (vgl. auch 6, 10 f.) und 7, 1—6. In 6, 8 weisen der Herr und der Prophet Israels Lösung in 6, 6 f. zurück, in 7, 1—6 weist umgekehrt Israel des Herrn und des Propheten Lösung in 6, 9—16 zurück. Israels Lösungsmittel verschmäht der Herr, des Herrn Lösungsmittel Israel. So können sich die beiden Theile nicht einigen,

hörend, alsbald mit der Verheissung, dass er das Volk dereinst zum [z]weiten Male unter Wunderthaten erlösen werde, denen an Grösse

und kommt es zum vollendeten Bruche, der aber dann gerade zur Einigung führt. In 7, 7—13 stellt 7, 7—10 den ersten der beiden Acte, aus denen die Wiedervereinigung besteht, und das erste Moment in der Lösung des Zwiespaltes dar: Israels Umkehr zu Gott, 7, 11 f. den zweiten Act und das zweite Moment: des Herrn Wiederkehr zum umgekehrten Israel. Die Ursache von Israels Umkehr liegt in der Strafe, die von des Herrn Rückkehr zu ihm in des Volkes Umkehr. 7, 13 bildet nur einen Anhang, in welchem dem Wahne, dass es auch ohne die Strafe zur Lösung kommen könne, nachdrücklich entgegengetreten wird. Der Haupttheil in 7, 7—12 ist offenbar 7, 7—10. Israels Bekehrung ist das Schwerste und auf sie kommt es vorzüglich an, sie wird eigentlich gesucht; des gnädigen und treuen Herrn Wiederkehr zu ihm folgt mit ihr ganz leicht und von selbst. In 7, 7—10 tritt eigentlich der Wendepunkt ein, 7, 11 f. spricht nur das Resultat desselben aus. In 7, 7—10 ist die ganze Lösung schon gegeben, ist die Wiedervereinigung wesentlich schon eingetreten. — Dass die mit 7, 7 beginnende Strophe bis 7, 13 reicht, erhellt schon daraus, dass 7, 7—10 und 7, 11 f. die beiden eng zusammengehörenden Acte der Wiedervereinigung und Momente der Lösung darstellen; es erhellt ferner auch aus dem engen Anschlusse von 7, 11 an 7, 7—10, der sich aus der Leichtigkeit erklärt, mit der der gnädige und bundestreue Gott sich zur Wiederkehr zu Israel entschliesst, sobald nur dieses sich zu ihm bekehrt hat. Mit Recht haben die Masorethen weder zwischen 7, 10 und 7, 11 noch zwischen 7, 12 und 7, 13 einen Zwischenraum angenommen. Eher als die Zusammengehörigkeit von 7, 7—10, 7, 11 f. und 7, 13 zu einer Strophe kann es streitig sein, ob die Strophe schon in 7, 7 oder ob sie erst in 7, 9 anfange, wo dann 7, 7 f. noch zur Strophe in 7, 1—6 gehört. Der letzteren Ansicht müssen die Masorethen gewesen sein, indem sie nach V. 8 einen Absatz machten. Und ihre Ansicht ist keineswegs so verwerflich, als sie auf den ersten Anblick zu sein scheint. Den Anfangsworten von V. 9 fühlt man es ab, dass mit ihnen die Rede von Neuem anhebt, und eine Verbindung von 7, 7. 8 mit 7, 1—6 ist nicht undenkbar. Es lässt sich denken, dass die Gemeinde auf die Consequenzen, die sich ihr aus der Anklage, die in der Schilderung in 7, 1—6 liegt, zu ergeben scheinen, aufs Schnellste mit dem Einspruche in 7, 7 f. einfällt, und dass sich so ihre Rede aufs Engste an die ihr vorangehende Schilderung anschliesst. V. 7 f. würde da, dem Inhalte nach zum Folgenden gehörig, der Form nach zum Vorhergehenden gehören, und die Masorethen nach der Form und nicht nach dem Inhalte abgetheilt haben. Aber viel einfacher und natürlicher ist doch die Annahme, dass eine neue Strophe schon mit 7, 7 beginnt. Mit dem Inhalte von 7, 7 tritt offenbar eine bedeutende Wendung, ja, wie wir gesehen, die bedeutendste seit 6, 1, die

gleich, die er in der Vorzeit beim Auszuge aus Aegypten gethan (V. 15). Diese gewaltigen, herrlichen Wunderthaten sehend, würden die den

Wendung in 6, 1—7, 13 ein, und in 7, 7 f. und 7, 9 f. redet dieselbe Person und spricht sie sich sehr ähnlich aus. In 7, 9 von Neuem anheben kann die Rede der Gemeinde unbeschadet der Zugehörigkeit von 7, 7 f. zu 7, 9—13. Die Rede der Gemeinde in 7, 7—10 theilt sich in zwei Theile: 7, 7. 8 und 7, 9. 10, indem die Gemeinde zuerst den Einspruch in 7, 7 f. thut und dann, nach kurzem Intervall von Neuem anhebend, ihn fortsetzt, eine Fortsetzung, in der sie zum Theil Neues ausspricht. 7, 1—13 haben eine Art dialogischer Form. In 7, 1—6 redet zwar der Prophet nicht zur Gemeinde, sondern von ihr, aber die Gemeinde hat seine Rede gehört und antwortet in 7, 7—10 zwar nicht ihm, wohl aber auf seine Worte, worauf der Prophet in 7, 11 f. ihr wiederum auf ihre Rede, sie anredend, antwortet. Man kann der Strophe in 7, 1—6 die Ueberschrift: Der Prophet und der in 7, 7—13 die: Israel und der Prophet geben. — V. 7—10. Die Gemeinde. Ihre Busse: Ihre zuversichtliche Hoffnung auf Erlösung aus ihrem gegenwärtigen Elende durch den Herrn und auf die Bestrafung der sich über dasselbe freuenden und sie um ihres Glaubens willen verhöhnenden feindlichen Weltmacht; ihre Anerkenntniss, gesündigt zu haben, und daraus erwachsende geduldige Ergebung in das auf ihr liegende göttliche Gericht. — V. 7. Dass die exilische Gemeinde in dem ואני sich, ihre zuversichtliche Hoffnung auf Heil, dem Propheten, den Consequenzen, die sich ihr aus seiner Schilderung des Verderbens der vorexilischen Gemeinde zu ergeben scheinen, entgegensetzt, haben wir ob. S. 335 gesehen. Man könnte zwar annehmen, M. lasse die Gemeinde der Gefangenschaft im V. mitten aus ihrer Lage herausreden, er stelle in ihm dar, wie sie, nachdem ihr so eben die ausserordentliche Schwierigkeit, ja fast Undenkbarkeit ihrer Erlösung aus ihrem gegenwärtigen grossen Elende und die ihr alle Rettung absprechenden Reden der Weltmacht vor die Seele getreten, Beidem ihre zuversichtliche Hoffnung auf den Herrn entgegensetze: *Meine Erlösung aus meinem jetzigen grossen Elende ist zwar sehr schwierig* u. s. w., *aber dennoch* u. s. w. Und gegen diese Annahme darf man, wie Hab. 3, 18 vgln. mit 16 *b* 17 zeigt, nicht einwenden, dass man ואני der Redende sich immer einer anderen Person entgegensetze, die vorher gesprochen, oder die er vorher redend eingeführt, oder von der er vorher geredet. Aber gegen sie ist doch, dass bei ihr 7, 1—6 und 7, 7—10 so ohne allen unmittelbaren Zusammenhang dastehen. Wie es denn auch immer am Nächsten liegt, dass die Gemeinde in ואני sich einer anderen Person entgegensetzt, und an fast allen Stellen, wo durch dieses Wort ein Gegensatz eingeleitet wird, dieser ein Gegensatz der redenden Person (ihres Thuns oder Erfahrens) zu einer anderen (dem Thun oder Erfahren derselben)

lösten Volke bisher feindlichen Völker aller ihrer Stärke, auf die sie zu chen gepflegt, sich schämen; die früher so grosssprecherischen wür-

ist (s. Ps. 13, 6. 26, 11. 30, 7. 31, 23. 52, 10. 59, 17. Jon. 2, 10). Anzunehmen, die Gemeinde setze sich der ihr jegliche Rettung absprechenden Weltmacht entgegen, geht darum nicht an, weil der Gegensatz der Gemeinde zur Weltmacht erst im folgenden V. eintritt. Unsere ob. S. 335 gegebene Auffassung wird ausser durch den trefflichen Zusammenhang, der bei ihr zwischen der ersten und zweiten Strophe des C.'s Statt findet, auch durch den dialogischdramatischen Character, den 7, 1—13 (s. die vorige S.), gleichwie auch 7, 14—20, und somit das ganze siebente C. hat, begünstigt. אצפה ביהוה *ich will spähen, ausschauen* nach Hilfe *an dem Herrn,* mit dem Blicke an ihm haftend, wartend darauf, dass er sich erheben werde, um mir zu helfen (Ps. 12, 6. Jes. 33, 10); nicht: *ich will spähen nach (Umbr.),* oder *zu (Cocc. Ros. Ew.) dem Herrn,* oder: *auf d. H. (Maur.* Lex.), indem da אל (Klgl. 4, 17) oder על hätte stehen müssen; noch weniger: *ich will spähen* (absolut, wie Ps. 5, 4) *in dem Herrn,* mich auf ihn stützend, auf ihn bauend (*Ch. B. Mich.,* der 1 S. 17, 45 vgl., *Hgstb.* z. Ps. 5, 4), wogegen der Parallismus ist. Da *aα* und *aβ* augenscheinlich streng parallel sein sollen, das Verb. in *aβ* ein Obj. hat und das Nom. daselbst ein Obj. ist, so kann das Verb. in *aα* nicht absolut stehen, und muss das Nom. in diesem Versgliede vom Verb. abhängig sein. Auch Ps. 66, 7, der einzigen St. wo צפה (Kal) noch mit ב' verbunden wird, hat die Verbindung den Sinn *spähen* mit dem Blicke haftend *an,* wiewohl ב daselbst auch *unter* sein könnte. Schon in ב צפה liegt der Begriff des Wartens auf Hilfe; noch stärker drückt ihn הוחיל in Hem. *b* aus: *ich will harren,* auch wenn die Hilfe sich verzieht meine Hoffnung nicht aufgeben; vgl. Ps. 42, 6. 12. 43, 6. Die Gemeinde drückt also im Hem. nicht nur ihre zuversichtliche Hoffnung auf Hilfe vom Herrn, sondern auch ihren Willen aus, geduldig auf sie zu harren. *Auf den Gott meines Heiles* (vgl. Ps. 27, 9. Jes. 17, 10. Hab. 3, 18), von dem all mein Heil kommt und früher oft mein Heil gekommen ist, und der mir daher auch jetzt Heil gewähren wird. Dass der Herr der Heilsgott der Gemeinde ist, bildet den Grund ihrer jetzigen standhaften Heilserwartung. In Hem. *b* drückt sie ihre feste Zuversicht auf Heil aus und giebt zugleich zu verstehen, dass sie den Herrn bis jetzt unablässig um ihr Heil gebeten und ihn noch bis zum Momente der Erhörung darum bitten wolle. Die Erhörung ist eine thatsächliche durch die Hilfe. — V. 5. *Freue dich* also *nicht, meine Feindinn, über mich,* du hast darum keinen Grund dich über mich zu freuen. Mein gegenwärtiges Unglück ist ein vorübergehendes, auf das Heil folgt, ein solches aber kann kein Gegenstand der Schadenfreude sein, denn es kommt gegen das ihm folgende Heil nicht in Betracht; nur über ein daurendes Unglück hat man Grund, Schadenfreude zu hegen. Die Feindinn freut sich auch eben darum über das

den bei dem, was sie da zu sehen und zu hören bekommen, vor Staunen und Ehrfurcht ganz verstummen und wie betäubt dastehen; sie

Unglück der Gemeinde, weil sie es für ein bleibendes hält, und sie hält es für ein solches, weil sie an den Herrn und sein Verhältniss zu Israel nicht glaubt. *Meine Feindinn,* du, die du mir Feindinn und die einzige Feindinn bist, die ich habe. Der Prophet meint die (assyrische) Weltmacht (die Tochter Assurs). Sie und Israel bilden die schärfsten feindliche Gegensätze. שמח לְ eig. *sich freuen hinsichtlich, in Beziehung auf* einem Unglücklichen (die Verbindung hat immer eine unglückliche Pers. zum Obj.); vgl. Jes. 14, 8. Ob. V. 12 u. s. w. *Wenn ich,* was ich allerdings nicht läugnen kann, *gefallen bin, so bin ich* doch auch wieder *aufgestanden* d. h. so werde ich doch auch so gewiss wieder aufstehen, als wäre ich es schon (das Zweite ist gewissermaassen ebensogut schon vergangen, wie das Erste), ich bin zwar gefallen, aber u. s. w. (nicht etwa: mein Gefallensein ist mein Aufgestandensein). Die Worte begründen $a\alpha$ aufs Neue. Man kann כִי auch als Causalpartikel auffassen; dann ist כִי נפלתי = נפלתי (*denn, bin ich gefallen* = denn, wenn u. s. w.). Ganz, wie hier, vom Untergange der Macht des Volkes, seines Staates ist נפל Am. 5, 2 gebraucht; vgl. auch Am. 8, 14 und Jes. 8, 15. Die Finsterniss Bild des Unglücks und Elends, wie Jes. 9, 1. 59, 9. Thren. 3, 2. 6. Ps. 112, 4. Hiob 19, 8. 23, 17 u. o. In der Finsterniss sitzen = im Elend leben Jes. 9, 1. 42, 7. Ps. 107, 10; vgl. auch Klgl. 3, 6. In Jes. 42, 7 u. Ps. 107, 10 (vgl. auch Jes. 49, 9) ist vom Sitzen in einem dunkelen Kerker die Rede, was a. uns. St. nicht der Fall ist. Der Herr ist der Gemeinde im Elende Licht, d. h. Glück und Heil, als der Gnädige und Bundestreue; der Gnädige und Bundestreue an sich, ist er der im Elende befindlichen Gemeinde der G. u. B. dadurch, dass sie an ihn als an den G. u. B. glaubt, ihn dafür hält; dies thut sie aber und kann sie thun auf Grund seiner früheren thatsächlichen Erweisungen als d. G. u. B. (der Ausführung aus Aegypten u. s. w.; s. 6, 4 f.), Erweisungen auf die sie in אלהי ישעי in V. 7 hinweist, sowie auch auf Grund seiner ihr gegebenen zahlreichen Verheissungen, sie, wenn sie dereinst um ihres Abfalls willen im Elende leben und darin sich bekehren würde, erlösen zu wollen, Verheissungen, welche mit Moses beginnen (s. Lev. 26, 44 f. Deut. 30, 1 ff.), und zu denen auch die Micha's gehören. Mitten im Unglück kann sie sich in einem Gotte, wie der Herr gegen sie ist, glücklich fühlen und voll Freude und Trost sein (das Licht erfreut und tröstet; s. Ps. 97, 11). Der Herr als Licht noch Ps. 27, 1 und Jes. 10, 17. Jes. 9, 1 und Ps. 112, 4 dürfen mit uns. St. nicht verglichen werden, weil an diesen St. vom Anbruch des Glückes im Unglück (vgl. Jes. 58, 11) die Rede ist. Die Gemeinde macht gegen die sich über ihr Unglück freuende Weltmacht im V. also ein Doppeltes geltend: 1) ihr Unglück sei kein dauerndes, nur ein vorübergehendes, sie werde ebenso gewiss wieder glücklich werden, als sie un-

ärden sich vor der Macht, die sich ihnen da zu erkennen geben werde, fs Allertiefste demüthigen, zitternd selbst aus ihren festen Schlössern,

glücklich geworden sei, und 2) auch ihr gegenwärtiges Unglück sei kaum ein Unglück zu nennen, indem sie sich schon mitten in ihm durch die Hoffnung auf Erlösung durch ihren gnädigen und bundestreuen Gott beglückt und beseligt fühle. Das Zweite ist noch mehr als das Erste, aus dem es folgt, mit dem es gesetzt ist; in ihm vollendet sich der Beweis, dass die Gemeinde wesentlich, im tiefsten Grunde, gar nicht unglücklich ist. — V. 9. Die Gemeinde hat in V. 8 zur schadenfrohen Weltmacht, um ihr zu zeigen, dass ihre Schadenfreude grundlos sei, gesagt, dass sie zwar ins Elend gerathen und gegenwärtig in ihm befindlich sei, aber dereinst gewiss wieder werde glücklich werden und es schon jetzt sei in Hoffnung, und also im Grunde gar nicht unglücklich sei. In V. 9 *a* spricht sie nun davon, wie sie sich in ihrem gegenwärtigen Unglücke, dass trozdem, dass sie in ihm im Grunde nicht unglücklich ist, doch immer Unglück ist und bleibt, und dessen Wirklichkeit sie auch in V. 8 der Weltmacht zugegeben hat, verhalten wolle: sie wolle es geduldig tragen. Diese ihre Geduld, einerseits durch ihre Hoffnung auf Heil erzeugt, hat andererseits das Bewusstsein, gesündigt zu haben, zu ihrem Grunde. Hoffnung und das Bewusstsein, verdient zu haben, was man leidet, wirken Geduld im Leiden, ebenso wie frühere Erfahrungen göttlicher Hilfe Harren auf Erlösung aus ihm (V. 7 *aβ*). Das Harren auf göttliche Hilfe in V. 7 *aβ* und das geduldige Tragen der Strafe in V. 9 *a* gehören zusammen als die einander begleiten. *Den Zorn des Herrn will ich tragen;* in den Leiden giebt sich der Zorn des Herrn kund, wird er gleichsam concret; in jenen hat die Gemeinde diesen zu tragen (vgl. ob. S. 302); und dass der Herr ihr im Leiden zürnt, ist der Stachel des Leidens, der es erst recht zum Leiden macht, ist das eigentliche Leiden. Der Herr blickt in der düstern Gegenwart finster auf die Gemeinde hernieder (s. Gen. 40, 6. Dan. 1, 10) und ist in ihr dennoch das freündliche Licht, das ihr Leidensdunkel erhellt (V. 8 *bβ*). Das macht, dass Gottes finsteres Antlitz ihr seine hinter ihm liegende Freundlichkeit nicht verbirgt. זַעַף, nur hier vom göttlichen Zorne, ist ein starkes Wort und bezeichnet das Leiden als ein sehr schweres. Damit stimmt אשא, das es als eine drückende Last darstellt; vgl. 6, 16. V. 9 *bα* sagt nun, dass die Gemeinde den Zorn des Herrn nicht für immer und bis wie lange sie ihn zu tragen habe und daher tragen wolle. עַד; duo innuit hæc particula, primo immotam ecclesiæ patientiam, secundo malorum incumbentium finem *(Ch. B. Mich.)*. *Meinen Streit* mit der Weltmacht. Die Gemeinde hat von der Weltmacht Unrecht erlitten, indem diese sie ohne Grund angefallen und ins Exil geschleppt hat, und erleidet es noch fortwährend von ihr, indem sie von ihr gedrückt und gehöhnt wird; sie hat daher einen Rechtsstreit mit ihr wegen erlittenen Unrechts zu führen; diesen wird der Herr für sie als ihr Anwalt

auch auf sie nicht vertrauend, herausziehen, um sich dem Wunderthäter, dem Gotte Israels, zu ergeben, und bebend hineilen zu dem Ge-

und als Richter zugleich thatsächlich führen, indem er sie aus der Gewalt ihrer Gegnerinn erlösen und diese für ihre grundlose Unterdrückung bestrafen wird; vgl. Ps. 35, 1. 43, 1. Jes. 49, 25. 51, 22. Ueber עשה משפט פ׳ *Jem. sein Recht verschaffen s. Hgstb. z. Ps.* 9, 5. Das Recht der Gemeinde ist nicht das, was sie vermittelst der Verheissung in Beziehung auf Gott hat, sondern das, was sie der Weltmacht gegenüber hat. Der Herr verschafft es ihr, verschafft ihr Genugthuung, indem er sie aus der Hand der Weltmacht errettet und diese für Alles, was sie gegen die Gemeinde verübt hat, züchtigt. Wir fassen mit *Htz.* und *Maur.* (gg. *Rsm. Ew. Umbr.* u. A.) יוציאני als von עד אשר unabhängig, ohne doch mit ihnen in dem Mangel der Copula vor dem Worte einen Beweis für diese Unabhängigkeit zu sehen, indem die Handlung, in welcher der Herr den Streit der Gemeinde führt u. s. w., recht wohl appositionell erklärend ohne Copula mit dem den Streit der Gemeinde Führen u. s. w. verbunden werden konnte, und die Cop. vor ועשה es nahe legte, vor יוציאני keine Cop. zu setzen. Was uns bewegt, mit י׳ einen neuen Satz zu beginnen, ist vielmehr die Neigung der Hebräer, so bald als möglich aus der abhängigen Rede in die unabhängige überzugehen. Schon in *bα* liegt die zuversichtliche Hoffnung der Gemeinde auf Erlösung ausgesprochen; diese Hoffnung drückt sie nun in *bβ* direkter in einem Satze aus, welcher ausspricht, worin sie das ihren Streit Streiten des Herrn u. s. w. setze: darin, dass er sie hinaus zum Lichte führe. *Er wird mich hinaus zum Lichte führen aus der Finsterniss, in der ich* jetzt sitze (V. 8); vgl. Ps. 66, 12. Wir fassen *bγ* ebenso wie *bβ* als einen von עד אשר unabhängigen Satz. Dieser Satz drückt eine Folge von *bβ* aus: und so, dadurch werde ich u. s. w. *Ch. B. Mich.* und *Ew.* lassen ihn von *bβ* abhängig sein: *ut videam justitiam ejus, dass ich auf seine Gerechtigkeit sehe.* Die Gerechtigkeit Gottes, welche er die Gemeinde sehen lässt, könnte die sein, die er sie sehen lässt, indem er ihr, die in ihrer Streitsache mit der Weltmacht Recht hat, dieses ihr Recht, sie errettend und ihre Gegnerinn strafend, verschafft. Und für diese Erklärung, die sich z. B. bei *Htz.* findet, spricht der Zusammenhang von *bγ* mit *α*. Besser aber versteht man des Herrn צדקה doch wohl von der göttlichen Bundestreue, von deren Erweisungen in der Vorzeit 6, 5 die Rede war (s. die Bemerkk. z. d. St. ob. S. 285), die sich nach 7, 20 in Israels Erlösung manifestirt und die daselbst und überhaupt sehr oft als der Grund der Erlösung des Bundesvolkes dargestellt wird. Wenn nicht etwa beide Erklärungen gleichberechtigt sind, indem das Wort doppelsinnig steht. Indem der Herr Israel seine צדקה dadurch, dass er ihm in seiner Streitsache mit der Weltmacht sein Recht verschafft, sehen lässt, lässt er es auch seine Bundestreue sehen. Seine צדקה im ersteren Sinne ist auch eine im letzteren. ב אראה *ich werde mit Freuden*

rchteten zur Unterwerfung. Also schildert der Prophet, indem die verheissende Antwort des Herrn auf sein Gebet unvermerkt in Ver-

sehen, mich ergötzen, laben an. Uebrigens hebt der Prophet in V. 9 *bγ* und auch in V. 10 *a* nur das eine Moment in des Herrn ריב ריב ישראל und seinem עשות משפטו hervor: Israels Erlösung; erst in V. 10 *b* folgt das andere: die Bestrafung der Weltmacht nach. Jenes ist das wichtigere, und, es hervorzuheben, lag der Gemeinde, welche ja redet, am Nächsten. V. 10 *a*, was den Eindruck und die Wirkung der Erlösung Israels auf die Weltmacht darstellt, bildet den Uebergang von V. 9 *bβγ* und V. 10 *b* und das Mittelglied zwischen beiden. — V. 10. *Und sehen möge (müsse) es meine Feindinn und bedecken möge (müsse) sie Schaam,* nicht: *und sehen wird es* u. s. w. (*Ch. B. Mich. Rsm. Maur. Umbr.* u. A.), da תרא und nicht תראה steht; auch nicht: *damit meine Feindinn es sehe* u. s. w. (*Ew.*), was ziemlich matt ist, und wogegen auch der Umstand spricht, dass mit ותרא ein neuer Vers beginnt. Die Gemeinde geht vom Ausdrucke gewisser, zuversichtlicher Hoffnung (V. 9 *bβγ*) zum Wunsche über, der da besonders passend ist, wo davon geredet wird, dass ein Feind Etwas leiden, etwas ihm Schmerzliches thun solle. Vgl. die ähnlichen Uebergänge zum Optativ in 3, 4 und 6, 8 vgln. mit 7. *Und sehen möge es* zu ihrem grossen Schmerze und Verdrusse (vgl. ראה in Ps. 73, 3. 112, 10) *meine Feindinn*, die sich bis dahin immer meines Unglücks gefreut hat (V. 8) und mir jegliches Glück misgönnt, *und bedecken* (wie ein Kleid) *möge sie Schaam*, sie möge aufs Tiefste beschämt werden (vgl. Ob. 10. Ez. 7, 18) in Folge des Sehens, Sehenmüssens. Die Gemeinde wünscht der Feindinn mit dem Sehen selbst auch seine Folge. Schaam bedeckt die Feindinn, weil wider all ihr Erwarten das doch eingetreten ist, dessen von der Gemeinde gehofften Eintritt, sie immer spöttisch und höhnisch für unmöglich erklärt hatte. *Sie, die zu mir spricht* u. s. w.; Grund, weshalb sie es sehen und beschämt werden möge. *Wo ist er, der Herr, dein Gott?* Du behauptest immer, der Herr, dein Gott, sei ein allmächtiger Gott, während unsere Götter ohnmächtige Nichtse seien, und er zürne dir zwar jetzt, sei dir aber, weil bundestreu, im Grunde gnädig, und werde dir daher dereinst gegen uns und unsere Götter helfen; wo ist denn aber dieser dein allmächtiger und gnädiger Gott, von dem und dessen Hilfe du so viel Wesens und Redens machst? wir sehen ihn, seine Hilfe, ja gar nicht; er und sie wollen nimmer kommen (vgl. Jes. 35, 4); was du von ihm und seinem Verhältnisse zu dir sagst, kann daher nur ein eiteles Vorgeben sein; entweder kann er dir nicht helfen, oder will er es nicht thun. Vgl. Joel 2, 17. Ps. 79, 10. 115, 2, sowie auch 42, 4. 11. In Hem. *b* geht Israel vom Wunsche, dass die Weltmacht seine Erlösung zu ihrem Schmerze und zu ihrer Beschämung zu sehen bekommen möge, zu dem Ausdrucke der zuversichtlichen Erwartung über, dass es sich an dem Anblicke ihres Unterganges werde weiden können. Schon

heissung von ihm selber an Israel übergeht (was, da im Grunde der Herr in ihm redet, so leicht geschehen konnte) und zwar in eine

Israels Erlösung sehen zu müssen, ist Strafe für die Weltmacht, weil sie dieselbe nicht ohne Schmerz und Beschämung sehen kann, so dass also Hem. *a* wesentlich von ihrer Bestrafung redet, und somit der ganze zehnte Vers von dieser Bestrafung handelt; aber mit dieser Strafe ist es noch lange nicht genug, sie entspricht noch lange nicht den Verbrechen der Weltmacht gegen Israel; diesen entspricht erst der eigene Untergang derselben; der das Gegenstück der Erlösung Israels und mit dieser unzertrennlich verbunden ist (vgl. z. B. Jes. 35 mit 34). Hem. *b* ist zunächst durch die höhnenden Worte der Weltmacht, die die Gemeinde von ihr in den Schlussworten von Hem. *a* angeführt hat, und die ihren Zorn erregt haben, hervorgerufen. Es ist in V. 9 f. von einem dreifachen Sehen mit Affekt die Rede, von einem doppelten der Gemeinde und von einem der Weltmacht. Die Gemeinde wird ihre eigene Erlösung (V. 9 *bγ*) und den Untergang der Weltmacht (V. 10 *b*) mit Freuden schauen; die Weltmacht Israels Erlösung mit Schmerz sehen müssen (V. 10 *a*). Vorher hatte sie Israels Untergang mit Freuden geschaut (vgl. 4, 11) und sich an seinem Unglück geweidet (V. 8). Wie hier, wird 4, 11 ראה mit ב der Person verbunden, über deren Untergang man sich freut. Die Freude Israels am Untergange der Weltmacht ist keine selbstische Schadenfreude, wie die Freude dieser an Israels Geschick gewesen war, sondern eine heilige Freude an dem Untergange der Feinde Gottes und der Seinen, als welche es die Weltmacht so eben dargestellt hat (V. 10 *a* vgl. auch V. 8), eine Freude, die es nicht nur haben darf, sondern, will es anders heilig sein, sogar haben muss (s. Ps. 139, 21). In dieser Freude erkennt es das Gericht Gottes für recht an und sagt Ja und Amen zu ihm. Sich selber betrachtet es bei ihr nicht als vom Herrn losgetrennt, als von ihm unabhängig und selbstständig, sondern als mit ihm unzertrennlich verbunden, als in ihm befindlich, und ebenso wenig findet es die Ursache des Gerichtes in seinem eigenen Verdienste. In seiner Freude offenbart sich eine heilige Selbstliebe. *Meine Augen werden sehen* sinnlich kräftiger und malerischer als *ich werde sehen;* vgl. Ps. 54, 9 und Mich. 4, 11 u. dazu ob. S. 193. Die Masora merkt an, dass das נ in תראינה scharf auszusprechen sei; s. über diese Aussprache *Ew.* § 198 *a*. Dass es nicht erlaubt sei, das Suff. in בה auf צדקה in V. 9 zu beziehen, was *Ch. B. Mich.* für möglich hält, bedarf keines Beweises. עתה תהיה nicht: *jetzt = dann wird sein,* sondern: *jetzt ist;* Israel sieht die Weltmacht im Geiste schon zertreten werden; vgl. z. 4 *b* ob. S. 327 f. Zu den letzten Worten des Verses vgl. Jes. 10, 6 und ferner auch Stt., wie Jes. 5, 5. 26, 6. 28, 3. 18. Was früher die Weltmacht in göttlichem Auftrage an Israel hatte thun sollen (Jes. 10, 6), Dasselbe soll jetzt, weil sie es an ihm nicht in dem Bewusstsein, Werkzeug des Herrn zu seiner Bestrafung zu sein, sondern zu

erheissung, in der er zuletzt den Herrn sogar anredet, die grossen olgen der wundervollen Erlösung Israels für die Völkerwelt (V. 16. 17).

selbstischen Zwecken und aus Hass gegen dasselbe als gegen Gottes Volk gethan hat, an ihr gethan werden. Sie soll nach dem jus talionis behandelt werden. — V. 11—13. Der Prophet. 1. Seine verheissende Antwort auf die glaubenszuversichtliche und bussfertige Aussprache der Gemeinde: Im Exile ausserordentlich vermehrt, soll sie in zahllosen Schaaren aus allen Ländern ihrer Verbannung in die Heimath zurückkehren und ein viel grösseres Gebiet als zuvor erhalten (V. 11. 12). 2. Seine der Verheissung zur Begegnung eines falschen Schlusses aus ihr angehängte Strafverkündigung (V. 13). — 1. V. 11 f. Eine solche Anerkenntniss, gesündigt und die Strafe, die man trägt, verdient zu haben, eine solche geduldige Ergebung in das Gericht und eine solche zuversichtliche Hoffnung auf dereinstige Erlösung im festen Glauben an die Gnade und Treue des Herrn, wie sie die Gemeinde so eben ausgesprochen hat, kann nicht ohne Erlösung bleiben, verdient sie, wenn man so sagen darf. Es muss der Gemeinde geschehen, wie sie glaubt und hofft. Darum schliesst Micha an ihre Aussprache alsbald eine Verheissung an, eine Verheissung, die er an sie selbst richtet, weil er sie vorher redend und auf seine Klage über ihre tiefe und allgemeine Verderbtheit Antwort gebend (wenn auch nicht ihm Antwort gebend) eingeführt hatte. Der Prophet konnte sich um so leichter mit seiner Verheissung an die exilische Gemeinde wenden, als einerseits diese Verheissung in seiner Schrift noch zur Zeit der Verbannung vorhanden sein musste, und als andererseits ihm die Verbannung der Gemeinde und ihre Bekehrung in derselben so gewiss war, dass sich die Gemeinde für ihn schon so gut wie in der Verbannung befand und in ihr bekehrt hatte. Doch ist die Verheissung in V. 11 f., unmittelbar an die bussfertige und gläubige exilische Gemeinde gerichtet, auch für die Gläubigen der michäanischen Zeit, zu ihrem Troste gesprochen. Und Dasselbe gilt auch schon von der Aussprache der exilischen Gemeinde in V. 7—10, insofern diese die Verheissung enthält, in sich schliesst, dass die israelitische Gemeinde dereinst im Exile sich in der Weise aussprechen werde, in welcher der Prophet sie sich in ihr aussprechen lässt, d. h. also, dass sie sich im Exile bekehren werde. Insofern V. 7—10 wesentlich eine Verheissung enthält: die der einstigen Bekehrung der Gemeinde durch die Strafe, setzt V. 11 f. nur die begonnene Verheissung fort. Und auch insofern lässt sich V. 11 f. als nur Fortsetzung von Verheissung auffassen, als die feste Glaubenszuversicht, welche die Gemeinde in V. 7 *b*. V. 8 *aβb*. V. 9 *bα* und besonders in V. 9 *bβγ* und V. 10 *b* ausspricht, wie Verheissung klingt, fast Verheissungston hat und Verheissungscharacter trägt. Dass V. 7—10 wesentlich Verheissung enthält, hat sich gewissermaassen in dem Tone geltend ge-

Diese Erlösung hat aber nun die sündenvergebende Gnade des Herrn gegen die Ueberbleibsel seines gezüchtigten Volkes zu ihrem Grunde.

macht, in dem die Gemeinde ihre Glaubenszuversicht ausspricht. Am meisten wie Verheissung klingen die Schlussworte von V. 10 (V. 10 *bβ*), welche so den Uebergang von der Verheissung in Form der Glaubenszuversicht dessen, dem die Verheissung gilt, zur Verheissung in Form von Verheissung an ihn bildet. — V. 11. Das יום in Hem. *a* lässt sich als Nom. und als Accusativ auffassen: *ein Tag* ist *zu bauen deine Mauern*, es ist ein Tag, giebt einen T., wird ein T. kommen, wo deine Mauern werden gebaut werden, und: *am Tage zu bauen deine Mauern*, d. h. an dem Tage, wo deine Mauern gebaut werden sollen. Ist יום Nom., so enthält Hem. *a* einen eigenen abgeschlossenen Gedanken: den, dass eine Zeit kommen werde, wo die Mauern der Gemeinde würden wiederaufgebaut werden, und drückt Hem. *b* einen zweiten aus: den, dass dann, wenn dies geschehen werde, die Gränzen, wo die Mauern würden aufgerichtet werden, sehr weit von einander entfernt sein würden; ist das Anfangswort des V.'s dagegen Acc., so enthalten beide Hemistiche nur einen erst in Hem. *b* abgeschlossenen oder vielmehr daselbst erst ausgesprochenen Gedanken: den, welchen, wenn יום Nom. ist, Hem. *b* enthält, und ist das was, wenn dies der Fall ist, Hem. *a* ausspricht, diesem Gedanken ganz untergeordnet, bildet es nur dessen ganz untergeordnete Voraussetzung. Wir möchten jene Auffassung vorziehen, weil es uns einfacher und naturgemässer scheint, dass M. erst den Wiederaufbau der Mauern der Gemeinde verkündet und dann, dass dieselben bei ihm weit von einander würden aufgerichtet werden, verheisst, als dass er gleich das Letztere verheisst, das Erstere als dessen ganz untergeordnete Voraussetzung in die Verheissung desselben einschliessend. Der Wiederaufbau der Mauern der Gemeinde war wichtig genug, für sich direkt und zuerst verheissen zu werden. In יום *es ist ein Tag* liegt die Gewissheit ausgedrückt, dass eine Zeit kommen werde, wo das in den folgenden Worten Verheissene geschehen würde: es ist nicht daran zu zweifeln, dass es einen solchen Tag giebt, wenn es sich auch nicht bestimmen lässt, wann er eintritt. Der Tag von dem hier die Rede ist, ist dem in V. 4 *b* entgegengesetzt. Auch der Tag hier ist ein Tag der Seher Israels. Das Bauen ist, weil die Mauern vorher niedergerissen worden waren (vgl. 3, 12), ein Wiederaufbauen (vgl. Jes. 46, 22. 58, 12). ל bestimmt für das Bauen, zum B., ihm angehörig. Aus גדריך erhellt mit ziemlicher Sicherheit, dass die Gemeinde hier, wie in Jes. 5, 1—7. 27, 2—4 und Ps. 80, 9 ff. mit einem Weinberge verglichen wird, denn גדר und גדרה werden fast allenthalben von Weinbergs- und Gartenmauern — גדרה in Verbindung mit צאן und einmal, Jer. 49, 3 (vgl. auch 2 Chr. 28, 18), ohne dieses Wort von Schaafhürden — gebraucht (s. Num. 22, 24. Jes. 5, 5. Hos. 2, 8. Ps. 80, 13. Prov. 24, 31. Koh. 10, 8; Nah. 3, 17. Ps. 89, 41. 1 Chr. 4, 23 [?]; auch wohl Ps. 62, 4). Dass das erstere Wort hier, um von

rum preist nun Micha ihn ob derselben, mit Anspielung zugleich f die Bedeutung seines eigenen Namens, als den Unvergleichlichen.

der Bedeutung, in der es Ez. 42, 7 (vgl. גדרת oder גדרה V. 12) vorkommt: *Mauerumzäunung* innerhalb eines grossen Gebäudes (des Tempels) zu schweigen, nicht die Bed., in der es Ez. 13, 5 und 22, 30 (vgl. Am. 9, 11. Jes. 58, 12 und wohl auch 2 Kg. 12, 13) steht: *das Stück Mauer, mit dem die Bresche ausgefüllt, geschlossen wird,* haben kann, bedarf kaum eines Beweises. Hätte hier der Gedanke ausgedrückt werden sollen: *Es kommt ein Tag, deine Breschen zu vermauern,* so hätte לגדור statt לבנות oder geradezu לגדור פרציך stehen müssen. Auch sollen Israels Mauern in der Gerichtszeit nicht nur Breschen bekommen, sondern ganz niedergerissen werden (vgl. 3, 12) und der israelitische Staat in ihr nicht nur Schaden leiden, sondern ganz zerstört werden. Von einer Stadtmauer (חומה) kommt גדר nie vor, man müsste ihm denn Esr. 9, 9 diese Bed. geben, wo es aber wohl (beschützende) Mauern aller Art (neben Mauern um Städte auch Mauern um Weinberge und Gärten) oder auch mit beschützenden Mauern ummauerte Orte aller Art ist. Doch konnte eine Stadtmauer als beschützende Umzäunung immerhin sehr wohl גדר heissen (vgl. Ez. 13, 5 u. s. w.), wird Ez. 42, 7 (vgl. 12) das Wort wenigstens von Mauern an Gebäuden gebraucht, und sind Esr. 9, 9 unter dem גָּדֵר auch und vorzüglich die ummauerten Städte zu verstehen. Dass das גדריך uns. St. nicht etwa *Hürden* bedeutet, an welche Bed. der Umstand leicht denken lässt, dass Micha Israel so oft (2, 12. 4, 6 f. 5, 3. 7, 14) mit einer Heerde vergleicht (auch בנה kommt von Hürden vor; s. Num. 32, 34), erhellt aus der Masculinform גדר. Nur גדרה heisst *Hürde.* Die Mauern des Weinbergs Israel sind nun aber hier nicht etwa die göttliche Kraft, die es wieder schützend umgeben soll (vgl. Sach. 2, 9), oder die seinen Schutz und Schirm bildende Fülle geistlicher Kräfte, mit der es wieder soll ausgerüstet werden, oder endlich die wieder unter ihm aufzurichtenden es schirmenden und erhaltenden geistigen Mächte, die beim Gerichte zu Grunde gegangen waren, wie z. B. das davidische Königthum (vgl. 4, 9), sondern die Schranken, Gränzen seines Landes, welche durch den Verlust desselben aufgehoben worden waren und nun, indem es dasselbe wiedergewinnt, wiederhergestellt werden, und die Schranken aller Städte desselben, ihre geistigen Mauern, die nun, indem die im Gerichte zerstörten (vgl. 3, 12) wiedergebaut werden, wieder aufgerichtet werden. Dies sieht man aus Hem. *b* und V. 12, welche überhaupt zeigen, dass der Prophet in גדר in V. 11 *a* nicht an die Beschützung, sondern an die Umschränkung, Begränzung denkt. גדריך auf die eigentlichen Mauern der Städte zu beziehen, verbietet der doppelte Umstand, dass nach 5, 10 (vgl. Ex. 38, 11 und Sach. 2, 8 f.) in der messianischen Zeit Israel keine ummauerten Städte haben soll, und dass das Wort sich auch auf die Gränzen des Landes bezieht, die ja nicht durch Mauern be-

Er ist ein unvergleichlicher Gott, weil er dem Reste seines Eigenthumsvolkes, diesem Volke nicht ewig zürnend, alle Sünden und Mis-

zeichnet waren. Das Bauen, was in Beziehung auf das Bild vom Weinberge steht, das in der St. Statt findet, ist hier ebensowenig eigentlich zu fassen, als das Niederreissen in Jes. 5, 5 und Ps. 80, 13. Das Suffixum geht auf die בת ישראל, die der בת אשור gegenübersteht, nicht etwa nur auf die בת ציון oder בת ירושלם, obgleich Micha diese sonst immer und noch in 6, 9—16 ganz vorzüglich vor Augen hat. — Obgleich יום in Hem. *a* wohl nicht Acc., sondern Nom. ist, so ist doch der Gedanke in Hem. *b* der Hauptgedanke im Verse, derjenige in ihm, auf den es dem Propheten besonders ankommt, den er besonders hervorheben will, auf dem der Nachdruck ruht und zu dem der Gedanke in Hem. *a* nur im Verhältnisse der Vorbereitung und Einleitung steht. Der Gedanke in Hem. *a* wird dem in Hem. *b* nur mehr als seine Voraussetzung vorangeschickt; jener dient diesem nur mehr. Dies ersieht man nicht allein aus dem nachdrücklichen יום ההוא, mit dem Hem. *b* eingeleitet wird, sondern auch daraus, dass der Gedanke in V. 12 noch in engem Zusammenhange mit dem in V. 11 *b* steht. Welchen Sinn die so verschieden erklärten Worte ירחק חוק haben, das kann dem kaum zweifelhaft sein, welcher bedenkt 1. dass in dem folgenden Verse von der Rückkehr der Exulanten aus allen Ländern und Orten ihrer Gefangenschaft die Rede ist; 2. dass Micha in seinem Buche wiederholt den Gedanken ausspricht, dass der Rest Israels in der Gefangenschaft sich ausserordentlich vermehren und zu einem zahlreichen Volke heranwachsen werde (s. 2, 12. 4, 6) und 3. dass Jesaja 26, 15 in Worten, die denen unseres Hemistichs sehr ähnlich sind: רחקת כל קצוי ארץ *Du* (Herr!) *hast alle Enden des Landes erweitert*, den Gedanken ausdrückt, dass sich Israel in der messianischen Zeit ob der ausserordentlichen Menge der aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten nach allen Seiten hin weit über seine ursprünglichen Gränzen ausbreiten werde, sowie auch dass dieser Gedanke überhaupt bei den Propheten ziemlich häufig vorkommt (s. Ob. V. 19. Jes. 49, 19 f. 54, 2. 3. Sach. 2, 8. 10, 10). Man wird, wenn man das Angeführte erwägt, den Schlussworten von Hem. *b* den Sinn geben müssen: *an jenem Tage wird das* (Israel) *gesetzte Ziel, die* (ihm) *gesetzte Gränze fern, eine ferne sein*, d. h. an jenem Tage werden die Gränzen des israelitischen Landes in weiter Ferne liegen, in die weiteste Ferne gerückt werden, indem sich das Volk wegen seiner ausserordentlichen Menge weit, weit über sein ursprüngliches Gebiet ausbreiten wird. חק ist zwar nicht geradezu *Gränze* (dies ist גבול), wohl aber, wie ein gesetzter Punkt in der Zeit, der nicht zu überschreiten ist, gesetzte Zeit, Frist (Hiob 14, 13), so öfter (s. z. B. Jes. 5, 14 und Hiob 26, 20) ein gesetzter Punkt im Raume, der nicht überschritten werden darf. Die Israel vom Herrn gesetzten, bestimmten Gränzen, bis zu denen es wohnen soll und jenseits derer vom Herrn anderen Völkern ange-

thaten völlig vergiebt (was eben in der so überaus herrlichen Erlöng Israels zu Tage kommt und sie bewirkt hat), eine Vergebung,

wiesenes Gebiet beginnt, ist fern von seinem gegenwärtigen Wohnorte und dessen Gränzen. Die früher nach der Zahl der Söhne Israels festgestellten Gränzen der Völker (Deut. 32, 8 vgl. Apg. 17, 26), werden jetzt zu Israels Vortheil verrückt, weil Israel viel zahlreicher geworden ist als es vor Alters gewesen war. Der Gedanke in V. 12 begründet den in V. 11 *b*. Die Zahlreichheit der rückkehrenden Exulanten, welche die starke Erweiterung des alten israelitischen Gebietes nothwendig macht, wird zwar in V. 12 nicht ausdrücklich hervorgehoben, liegt daselbst aber doch darin angedeutet, dass die gefangenen Israeliten aller Länder und Orte zwischen Assurs östlichen Gränzen bis zu den westlichen Aegyptens nach der Heimath zusammenströmen. Auch hat der Prophet schon 2, 12 und 4, 6 ausgesprochen, dass sich Israel im Exile ausserordentlich vermehren und daher in sehr grosser Zahl zurückkehren würde. Nach diesen Stellen konnte und musste man in V. 12 an von überall her zurückkehrende zahlreiche Schaaren denken. Eine specielle Ausführung des Gedankens in V. 11 *b* enthält Ob. V. 18, aus welcher Stelle man sieht, dass Israel sich ausbreiten soll, indem es das Gebiet seiner feindlichen Nachbarn in Besitz nimmt (vgl. auch Jes. 54, 3), was sich auch schon von selber versteht. Wie wir, erklären die Stelle schon *Hesselberg, Htz. Maur. de Wette* (3 Aufl.). Die übrigen Erklärungen derselben sind allesammt unhaltbar. Nach dem Chald. u. A. ist ihr Sinn: abolebuntur decreta gentium tyrannice tibi imperantium, nach A.: proculaberit decretum Dei de infligendis tibi malis, desinet te dominus male habere (*Rsm. Win.: longe discedet statutum* i. e. hostis divinitus immissus). Aber dass am Tage, wo die Mauern Israels gebaut werden, die tyrannischen Gesetze der Heiden und das göttliche Strafdekret würden fern sein, verstand sich zu sehr von selbst, als dass es der Prophet hätte zu sagen brauchen; ferner würde mit V. 11 *b*, wäre sein Sinn einer der angegebenen, wenig und weniger als schon in V. 10, wo die Gemeinde ihre Hoffnung auf den Untergang der Weltmacht in prophetischem Tone ausspricht, gesagt sein; endlich fände dann auch kein sehr enger Zusammenhang zwischen V. 11 und 12 Statt. Gegen die erste Erklärung gilt noch, dass es sich gar nicht von selbst versteht, dass das blosse חק die Gesetze der heidnischen Unterdrücker sind. Auch vom göttlichen Strafdekrete gebraucht ist das Wort hier unläugbar etwas dunkel (doch s. Zeph. 2, 2). Nach *Tarnov, Mark* u. A. bezeichnet חק den göttlichen Rathschluss der Gnade in Christo oder das Evangelium, das diesen Rathschluss eröffnet (nach Ps. 2, 7. 8) und ירחק dessen weite Ausbreitung, eine Erklärung, für die sich 4, 1 ff. und speciell das תורה in 4, 2 und das עד רחוק in 4, 3 anführen liesse (das erstere für die Erklärung vom Evangelium), und die besonders dann nicht ohne einigen Schein von Richtigkeit sein würde, wenn in V. 12 vom Kommen der Heiden zu Israel die Rede wäre.

die sein Gefallen an Gnade, sein grundgnädiges und grundbarmherziges Wesen überhaupt, zu ihrem Fundamente hat (V. 18). Und eben die

Aber weder kann das blosse חק so ohne Weiteres den göttlichen Rathschluss der Gnade in Christo oder das Evangelium bezeichnen (auch als Inbegriff der alttestamentlichen תורה = חקים [vgl. Ps. 94, 20?] wäre das Wort ziemlich unverständlich), noch ist רחק *sich weit ausbreiten*. Auch erwartet man, dass hier nicht vom Heile der Heidenwelt, sondern von dem des Volkes Israel, das so eben seine zuversichtliche Hoffnung auf Heil ausgesprochen hat, und dem nun das verheissen werden soll, was es hofft, werde die Rede sein; wie denn auch V. 12, wie wir sehen werden, nicht vom Kommen der Völker zu Israel, sondern vom Kommen der gefangenen Israeliten zur Heimath redet. Nach *de Dieu* hat V. 11 den Sinn: idem dies, quo maceriias tuas restaurare oportebit, erit dies, quo in longum se diffundet afflictio in inimicam tuam decreta. Da enthielte der Vers allerdings eine verheissende Antwort auf die Hoffnung der Gemeinde. Allein die gegen die Weltmacht beschlossene Strafe braucht sich, da Israel in ihrer Mitte lebt, nicht weit auszubreiten, um sie zu treffen רחק ist, wie gesagt, nicht *sich weit ausbreiten* und das blosse חק kann nicht die gegen die Feindinn der Gemeinde beschlossene Strafe bezeichnen. Der Untergang der feindlichen Weltmacht ist zwar das Letzte, was die Gemeinde in V. 7—10 zuversichtlich hofft, aber weder das Einzige, noch das Vorzüglichste. Dies ist ihre eigene Erlösung und Wiederherstellung, und eine Verheissung dieser erwarten wir daher in V. 11 f. Auch die Auffassung *de Dieu's* mit der zweiten der beiden zuerst von uns beurtheilten zu verbinden, was *Mark* vorschlägt, ist unstatthaft. Dass der Prophet mit חק nicht præcepta humanæ auctoritatis et inventionis, superstitiosa et improba (*Pelic.*, Vorschlag von *Ch. B. Mich.*, der 6, 16 vgl.), die in der messianischen Zeit fern sein sollen (vgl. 5, 9 ff.), meinen kann, das bedarf keines Beweises. Nach *de Wette* (2 Ausg.), *Ew.* und *Umbr.* bilden die Worte ירחק חק eine Parenthese und wird das יום ההוא in V. 11 *b* nach der Parenthese in dem יום הוא von V. 12 wiederaufgenommen: *an jenem Tage — fern ist das Ziel — an jenem Tage* u. s. w. (*U.*), *jener Tag — fern ist die Frist — jenes Tages* u. s. w. (*E.*). Aber יום הוא kann, wie *Hts.* und *Maur.* und vor ihnen schon *de Dieu* gesehen, nur sein: *ein Tag ist's*, und der Prophet würde der bussfertigen exilischen Gemeinde, an die er doch auch und zunächst sich mit der Verheissung in V. 11 f. wendet, da sie vorher gesprochen hat, einen schlechten Trost gegeben haben, hätte er ihr erklärt, die von ihr so ersehnte Zeit ihrer Erlösung sei fern. Ja man darf wohl behaupten, dass er ihr auf Worte, wie die in V. 7—10, gar keine solche Erklärung geben konnte, weil eine Gesinnung, wie die in V. 7 f. ausgedrückte, nahe göttliche Hilfe forderte. (Nur als an die Gemeinde der Zeit Micha's, der es allerdings auch gilt, gerichtet, hat eine Zwischenbemerkung mit dem Zwecke, darauf aufmerksam zu machen, dass die eben aus-

rheissung, die dem Propheten Veranlassung zum Preise der unvereichlichen Barmherzigkeit des Herrn gewesen ist, sowie auch der

zusprechende Verheissung sich erst in ferner Zukunft erfüllen werde, einen Sinn; vgl. V. 13). Auch ist eine Parenthese in V. 11 wenig einfach und durch Nichts angedeutet, und hat die Annahme derselben die Accente wider sich. *Stähelin*, Die mess. Weiss. des A. T.'s S. 59, hält ירחק חק für einen Relativsatz, dem er den ihm von *Hts. Maur.* und von uns ob. S. 350 f. beigelegten Sinn giebt, fasst יום und יום ההוא in V. 11 als Nominativi absoluti (Dasselbe thut hinsichtlich der letzten Worte auch *Ew.*) und lässt יום in יום ההוא und dies wiederum in dem יום הוא von V. 12, das er als Acc. ansieht, wiederaufgenommen werden. Aber יום הוא kann nicht *jenes Tages* heissen, und man hat gar keinen Grund, die zunächtliegende und so einfache Verbindung von יום ההוא und ירחק חק zu verlassen. Das *Ges.*, Thes. unter רחק, חק für unächt und aus der fälschlich wiederholten letzten Sylbe von ירחק entstanden hält, wollen wir nur bemerken. — V. 12. Wie der Gedanke in V. 11 *b* durch den ihm in V. 11 *a* vorangeschickten vorbereitet und eingeleitet wird, so wird er durch den in V. 12 auf ihn folgenden begründet: *es ist* nämlich *ein Tag* u. s. w., so dass man ihn als den Hauptgedanken und als den Mittelpunkt in der Verheissung in V. 11 f. bezeichnen kann. Der zuversichtlichen Hoffnung der Gemeinde auf Wiederherstellung, die Wiedererlangung ihres alten Besitzes einschliesst, wird vor Allem mit der Verheissung geantwortet, dass nicht bloss eine solche eintreten, sondern der neue Besitzstand den alten weit übertreffen werde. Doch ist die Verheissung in V. 12 nicht in dem Grade der in V. 11 *b* untergeordnet, wie die in V. 11 *a*, wie schon der Umstand zeigt, dass ihr ein ganzer V. gewidmet wird. *Ein Tag ist's und (da) man* (יבוא impers.) *wird kommen (kommen wird) zu dir.* Das Suff. masc. geht auf das Volk (vgl. 6, 16. 13 ff.), indem der Prophet von der Anschauung desselben unter dem Bilde eines Weibes (V. 11 *a*) zu der einer collectivischen Einheit übergeht. Nach *Hts.* beruht das Masculinsuff. in עָדֶיךָ auf blosser Willkühr oder darauf, dass man nicht עָדַיִךְ gesagt hat. Allein wenn die Masorethen trozdem, dass es nach V. 11 *a* und der so häufigen Anschauung eines Volkes als Weib so nahe lag, עָדַיִךְ zu lesen, dennoch עָדֶיךָ gelesen haben, so müssen sie gute Gründe zu dieser Lesung gehabt haben (es muss eine gute alte Tradition für die Textlesart vorhanden gewesen sein); warum man nicht, wie אֵלַיִךְ und עָלַיִךְ, so עָדַיִךְ soll haben sagen können, ist nicht einzusehen; Uebergänge endlich, wie der von der Anschauung des Volkes in V. 11 zu der Anschauung desselben in V. 12, sind gerade bei Micha nicht ungewöhnlich (vgl. namentlich 6, 16). Wie kann aber nun das gesammte gefangene Volk zum Volke kommen? Stände das Fem. עָדַיִךְ, so könnten die Worte יום — יבוא nach Stellen, wie Jes. 49, 17 ff., erklärt werden. Man könnte die zerstörte, einsam daliegende Stadt Jerusalem oder

zuletzt ausgesprochene Satz, dass der Herr grundbarmherzigen Wesens sei, auf welchen ihn die von der verheissenen Erlösung vorausgesetzte

das verödete israelitische Land in ihnen angeredet finden. Aber eine solche Erklärung gestattet das Masc. עָדַיִךְ nicht, denn ארץ ist nur dann Masc., wenn es statt der Bewohner steht, und die Exulanten zu dem unter dem Bilde eines männlichen Individuums dargestellten Volke (s. Stt. wie Jer. 31, 18—20) kommend zu denken, geht auch nicht wohl an. Man wird das noch jetzt in der Heimath weilende Volk, dem ja V. 11 f. auch u. V. 13 allein gesagt ist, angeredet finden müssen, so dass *zu dir* wesentlich = nach dem Lande, wo du wohnst, ist. Vgl. übrigens mit dem עדיך יבוא das עדיך תאתה ובאה und das daselbst über עד Bemerkte. למני — מצור ist nach dem durchgehenden Gebrauche von למן *von Assur und den Städten Aegyptens an*, nicht *von Assur und den Städten Aegyptens her;* M. bezeichnet die beiden äussersten Gränzpunkte, von welchen an das Zurückkehren beginnen soll, den östlichen und den westlichen. *Von Assur an* ist aber, wie schon das *und* (von) *Aegyptens Städten* (an) zeigt, nicht von Assurs westlicher, sondern von seiner östlichen Gränze an. Assur ist in *aβ* ebenso, wie die Städte Aegyptens, mit in die Länder eingeschlossen, von denen die Exulanten heimkehren sollen. Ja es wird, dass sie von ihm und Aegypten zurückkehren sollen, in dem Versgliede besonders hervorgehoben, indem beide Länder als solche ausdrücklich genannt werden, aus denen sie kommen würden. Assur wird billig zuerst genannt, denn nach Assur soll ja das Volk als Ganzes in die Gefangenschaft geführt werden (4, 8. 5, 4 f.). Neben dasselbe tritt Aegypten, das Land der Hauptgegnerinn der assyrischen Weltmacht, das Land der zweiten Weltmacht der Zeit. Rückkehr aus ihm wird geweissagt, weil die zu Micha's Zeit in Aussicht stehenden Kämpfe Assurs mit Aegypten um Syrien und Palästina und auf deren Boden (s. Jes. 7, 18 f.), Wegführung von Israeliten auch nach Aegypten erwarten liessen. Ausserdem kann man auch, mit *Hts.*, an Rückkehr vor den Assyrien nach Aegypten geflüchteter Israeliten denken (s. Jer. 41, 17. c. 42 f. und vgl. 26, 21. 1 Kg. 11, 41. 18, so wie auch Jer. 40, 11. 12). Als Typus des Landes der Gefangenschaft, wie Deut. 28, 68 Hos. 8, 13. 9, 3. 6. (s. ob. S. 72), steht hier Aegypten nicht. Ebenso wenig stehen beide, Assur und Aegypten, typisch, wie Jes. 27, 13 und Sach. 10, 10. Dagegen ist mit uns. St. zu vergleichen Jes. 11, 11, wo Assur und Aegypten, mit einander verbunden, den ersten Platz unter den daselbst aufgezählten Ländern der Gefangenschaft Israels einnehmen. מצור ist hier und in Hem. *b* ebenso, wie Jes. 19. 6. 37, 25 (2 Kg. 19, 24), = מצרים. Der Name ist poetisch und Jesaja und Micha ganz eigenthümlich. Vielleicht, dass ihn der Letztere hier auch noch gebrauchte, um den Nebengedanken auszudrücken, dass die Israeliten in den ägyptischen Städten das Leben von in Festungen Eingeschlossenen, ein Sclavenleben führen würden (vgl. 2, 13 und das z. diesem V. Bemerkte

ädige Vergebung der Sünden Israels geführt hat, treibt ihn nun wei-
, in starken Worten seine feste, zuversichtliche Hoffnung auszuspre-

und auch 7, 8), eine Meinung, der schon *Ew.* ist, indem er ערי מצור durch *Städte des Sclavenlandes* und מצור durch *Angstland* übersetzt, womit er das Wort auch Jes. 19, 6 und 37, 25 wiedergiebt, wo sie auch in der That ebensowohl passt, wie an uns. St. Unrichtig finden die alten Uebersetzer und sonderbarer Weise auch *Ges.* Thes. in ערי מצור *feste Städte* (2 Chr. 8, 5). Von Städten Aegyptens, statt von Aegypten redet M. wohl, weil Aegypten so ausserordentlich städtereich war. Vgl. Jes. 19, 15, wo fünf Städte in Aegypten einige wenige Städte des mit Städten übersäeten Landes sind. *Hesselberg, Hts. Maur.* u. A. wollen statt וְעָרֵי lesen וַעֲדֵי (umgekehrt hat der alex. Uebers. das עדיך in *aα* עריך gelesen), ein Wort, das Hieron. nach seiner Uebersetzung: *et usque ad civitates munitas* vor וערי gelesen haben könnte. Ohne genügenden Grund. Dass ein Hebräer in ערי מצור nur *befestigte Städte* finden konnte (*Hts.*) ist, da מצור an den angeführten jesajanischen Stt. = מצרים ist, und sowohl der Zusammenhang als Parallelstellen, wie Jes. 11, 11. 27, 13. Sach. 10, 10, auf Aegypten führen, zu läugnen. Dass alle alten Verss. in den Worten *feste Städte* gesehen haben, beweist um so weniger, dass solche in ihnen gesehen werden mussten, als die Verss. dem schwierigen V. 12 überhaupt besonders fehlerhaft übertragen haben, was vor Allem von den LXX gilt. Auch „dass die zwei hier neben einander genannten Richtungen sofort in umgekehrter Ordnung sich correlativ entgegentreten, und dass למני vor zwei Nomm. ein ועד, wie solches vor נהר wirklich Platz greift, erwarten lässt" kann die Richtigkeit des Textes nicht sonderlich verdächtig machen. Denn einmal verhält es sich mit *bα* anders als mit *aβ*, indem, während hier, wie wir gesehen haben, das äusserste östliche und westliche Land, von dem her (zunächst von dem, dasselbe eingeschlossen, an) gefangene Israeliten zur Heimath kommen sollen, angegeben wird, dort dagegen von der Rückkehr der auf dem ganzen von der westlichen Gränze des östlichen bis zur östlichen des westlichen Gränzlandes sich erstreckenden Gebiete zerstreut lebenden israelitischen Gefangenen die Rede ist; und sodann ist, warum למני nicht vor zwei durch ו verbundene Nomina stehen können soll, gar nicht einzusehen. Dass למן auch ohne folgendes עד stehen könne, zeigen Stt., wie Deut. 4, 32. Jes. 7, 17 und Mal. 3, 7. Die alten Uebers. haben alle schon ערי gelesen, und dies Wort wird sowohl durch den Umstand, dass Aegypten ein städtereiches Land war, als vielleicht auch dadurch, dass M. auf den Zustand der Gefangenschaft der Exulanten hinzudeuten beabsichtigt, geschützt. In *aβ* ist zwar *bα* schon mit enthalten; da aber die beiden Gränzländer des in *aβ* bezeichneten Gebietes dadurch, dass ihrer als solcher namentliche Erwähnung geschieht, scharf hervortreten, ein Hervortreten, was ganz mit ihrer Bedeutung übereinstimmt (nach Assur, den drei

chen auf dereinstige vollkommene Vergebung der Sünden seines Volkes, eine Vergebung, welche die Erlösung desselben nicht nur bedingt,

Kernlanden des Weltreiches: Assyrien, Mesopotamien und Babylonien, soll das Gros des israelitischen Volkes gefangen geführt werden und Aegypten ist das Land der Gegenweltmacht, nach dem ebenfalls nicht wenige Israeliten kommen müssen, s. ob. S. 354): so hebt der Prophet in *bα*, dass auch die in den zwischen ihnen, d. h. zwischen Assurs westlicher und Aegyptens östlicher Gränze, zerstreuten israelitischen Exulanten zurückkehren würden, noch besonders hervor. Dass nämlich in dem ולמני מצור von *bα* Aeg. selbst ausgeschlossen ist, dass diese Worte = den Worten: *und von Aeg.'s westlicher Gränze an* sind (vgl. 1 Kg. 5, 1), sieht man aus dem עד נהר *bis zum Strome*, d. h. dem Euphrat. Wie die Worte עד נהר Assur ausschliessen, so muss in den entsprechenden Worten למני מצור Aegypten ausgeschlossen sein. Wie wir denn auch, wäre Dies nicht der Fall, in den letzteren Worten eine zwecklose und überflüssige Wiederholung der Angabe hätten, dass die in Aegypten gefangenen Israeliten zurückkehren würden. Der Prophet scheint auch und vorzüglich darum in *aβ* ערי מצור statt מצור, was zu setzen ihn eigentlich אשור einlud, gesetzt zu haben, um die beiden in den Schlussworten von *aβ* und Anfangsworten von *bα* liegenden Gränzbestimmungen recht klar zu unterscheiden; denn das ערי מצור in *aβ* erlaubte kaum Aegypten auszuschliessen. Mehr noch als wegen des oben S. 355 Angeführten, muss daher die Veränderung von ועדי in ועדי darum falsch sein, weil bei einem ועדי in *aβ* — *bα* eine Zweideutigkeit entstehen würde, der M. eben durch ועדי zu entgehen gesucht hat. Aus dem עד נהר sieht man übrigens, dass unter dem אשור in *aβ* nicht bloss das eigentliche Assyrien, die Provinz Assyrien, die zwar jenseits des Euphrats, aber nicht unmittelbar jenseits desselben, sondern unmittelbar jenseits des Tigris lag, sondern auch Mesopotamien und Babylonien, die in Verbindung mit Assyrien Assur im weiteren Sinne waren und das assyrische Reich im engeren Sinne bildeten, verstanden werden soll. Dies stimmt auch ganz damit überein, dass Micha in 4, 10 die Israeliten nach Babylon ins assyrische Exil geführt werden lässt, und dass Jesaja in 7, 20 den König von Assyrien als עברי נהר bezeichnet (vgl. auch Jes. 8, 7). Die Provinz Assur war der Ausgangspunkt und das Stammland, die Provinzen Assyrien, Babylonien und Mesopotamien waren die Kernländer des assyrischen Weltreichs, ihr eigentlicher Sitz. Assyrien war für den Hebräer die transeuphratensische, jenseitige Weltmacht und alle jenseits des Euphrats gelegenen assyrischen Länder machten ihm daher Assur aus. נהר *der Euphratstrom*. Weil der Euphrat derjenige grosse Strom war, welcher Israel zunächst lag (Israels Gebiet sollte sich ja nach der Verheissung bis zu ihm erstrecken, Gen. 15, 18. Deut. 1, 7. Jos. 1, 4, und hatte sich unter Salomo auch wirklich bis zu ihm erstreckt, 1 Kg. 5, 1. 4), so ward er von den Hebräern vorzugs-

ndern dieselbe schon in sich schliesst, ja sie wesentlich schon selber (V. 19). Da aber Beides: die verheissene Erlösung und ihre Vor-

weise הנהר *der Strom* genannt. Der Artikel mangelt hier ebenso, wie Jes. 7, 20 und Jer. 2, 18, indem das Wort, *κ. ἐ.* den bestimmten Strom Euphrath bezeichnend, in der Poesie als ein Nom. proprium betrachtet wurde. Die zwischen Aegyptens Ostgränze und dem Euphrath zerstreuten Israeliten sind wohl theils solche, die schon zu Micha's Zeit von innerhalb der beiden angeführten Endpunkte wohnenden Völkern bei verschiedenen Veranlassungen weggeführt worden waren (s. Stellen, wie 2 Kg. 5, 2. 2 Chr. 28, 5. 17 und Ob. V. 20, und vgl. auch Joel 4, 6 und Am. 1, 6. 9), theils, und zwar besonders, solche, welche die in den assyrischen Heeren dienenden ciseuphratensischen Schaaren (s. Jes. 9, 11 und vgl. Jes. 22, 6) beim Untergange der beiden israelitischen Staaten in ihre Heimath mitschleppen sollten, theils endlich wohl auch in der Zeit der assyrischen Bedrängniss in die Nachbarländer Geflüchtete (s. bes. Jer. 40, 11. 12). Jesaja nennt in der Parallelstelle 11, 11 wenigstens ein ciseuphratensisches Land: Hamath. In וים מים ist zu ים aus dem vorangehenden ועד נהר ein עד zu ergänzen: *und bis zu Meer von Meer,* und in והר ההר ist zu ההר wiederum aus dem vorhergehenden מים ein מן und zu הר ebenfalls aus dem ועד נהר von *bα* ein עד zu suppliren: *und zu Berg vom Berge.* Der Prophet hat wohl statt des Natürlichen: *und von Meer zu Meer* umgekehrt: *und zu Meer von Meer* gesagt, weil sich zu ים, wenn es unmittelbar auf ועד נהר folgte, עד leichter ergänzen liess. Vielleicht dass ihn auch das Streben nach Abwechselung mit zur Veränderung der Ordnung der beiden termini bewogen hat. Aehnlich steht עד voran und folgt לְמִן in 1 Chr. 5, 9. Accusativ der Richtung: *gegen Meer hin* kann ים nicht sein, da den beiden vorangehenden Sätzen und dem מן in מים zufolge in ים der terminus ad quem angegeben sein muss. Man könnte meinen, in והר ההר sei vor הר das מן aus מים und das עד aus ועד ים in *aα* zu ergänzen, weil das מים dem והר unmittelbar vorangeht und der Prophet so in der Ordnung der beiden termini aufs Neue wechseln würde. Aber es ist vielmehr umgekehrt עד vor הר aus ועד ים und מן vor ההר aus מים zu suppliren. עד lässt sich vor ההר, weil zwischen diesem und dem ים, vor dem עד übrigens nicht einmal steht, sondern zu dem es selbst erst wieder aus *bα* ergänzt werden muss, die Worte מים והר stehen, nicht füglich suppliren; dagegen ist es ganz leicht, zu הר, weil dasselbe gleich ים die erste Stelle einnimmt, mit ihm parallel ist, עד zum zweiten Male aus ועד ים hinzuzudenken, und kann ebenso zu ההר, weil es wie מים an der zweiten Stelle steht, aus diesem ein מן unschwer hinzugedacht werden. Zum zweiten Male in der Ordnung der termini zu wechseln, war nicht nur überflüssig, sondern da die Worte וים — ההר zusammen ein *bα* gleiches Versglied bilden, unpassend. ההר sagte der Prophet statt הר, um

aussetzung, die Vergebung der Sünden des Restes Israels, ausser dem barmherzigen Wesen Gottes noch seine Wahrhaftigkeit und Treue in

nicht zwei הר unmittelbar auf einander folgen zu lassen. Was ist aber nun: *und zu Meer von Meer und zu Berg vom Berge?* Man kann die Erklärungen dieser Worte in zwei Klassen theilen, indem einige Ausleger unter den Meeren und Bergen bestimmte Meere und Berge verstehen, von anderer Seite dagegen bei ihnen an Meere und Berge im Allgemeinen, unbestimmt, welche, gedacht wird. Jene Ausleger geben wiederum verschiedene Antworten auf die Frage, welche Meere und Berge vom Propheten gemeint seien. Erste Klasse. 1. *Tarnov* u. A. halten, in *bβ* eine Gränzbestimmung des heiligen Landes findend, das erste Meer für das hintere, westliche oder mittelländische, das zweite für das vordere, östliche oder todte und die beiden Berge für den Libanon und Sinai. Allein 1) nirgends wird der Sinai oder irgend ein Berg, ein Gebirge als Südgränze des verheissenen Landes im Gegensatz zum Libanon als Nordgränze desselben angegeben, sondern immer nur entweder (in den oratorischen Stellen) die (arabische) Wüste (s. Deut. 11, 24. Jos. 1, 4) oder (in den rein geographischen Stellen) die Südspitze des todten Meeres und der Bach Aegyptens (s. Num. 34, 3—5 und Deut. 34, 3) als solche bezeichnet; wiewohl wir nicht läugnen wollen, dass der in der arabischen Wüste liegende Sinai oder das Gebirge des peträischen Arabiens oratorisch recht wohl als solche bezeichnet werden konnte. Ferner 2) möchte M. an uns. St. auch kaum das todte Meer als Ostgränze Canaans haben bezeichnen können. Denn in rein geographischen Stellen wird es nur als die Ostgränze oder vielmehr als die Südostgränze Canaans im engeren Sinne, des cisjordanensischen Canaans, angeführt (Num. 34, 12); der Prophet hat aber hier, wenn er Canaans rein geographische Gränzen hat angeben wollen, wohl ohne Zweifel Canaan im weiteren Sinne vor Augen gehabt. Was aber oratorische Gränzbestimmungen des verheissenen Landes anbetrifft, so wird in ihnen constant der Euphrath als die Ostgränze desselben angegeben (s. Gen. 15, 18. Ex. 23, 31. Deut. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4 und vgl. 1 Kg. 5, 1. 2 Chr. 9, 26). [Dass die beiden Meere nicht, nach Ex. 23, 31, das mittelländische und rothe sein können, bedarf keines Beweises]. Endlich 3) hat, dass die Israeliten aus dem heiligen Lande zusammenströmen sollen, hier gar keinen Sinn. Das heilige Land ist zur Zeit des Zusammenströmens von ihnen verlassen (s. V. 13) und eben dahin sollen sie aus allen Ländern, wo sie bisher zerstreut gewesen waren, zusammenströmen. 2. Nach *Hitz.*, z. Sach. 9, 10, sind unter den beiden Meeren (ebenso, wie Am. 8, 12 und Sach. 9, 10. 10, 11) der Nil, der öfter (Jes. 19, 5. Nah. 3, 8) *Meer* heisst, und der Euphrath, die Gen. 15, 18 oratorisch als die Gränzen des heiligen Landes angegeben werden, zu verstehen. Das *zu Berg vom Berge* versteht er dagegen von Bergen als Gränzen der Länder im Allgemeinen. Aber, von Anderem abgesehen, eine Aussage, dass die zwischen dem Euphrath und Nil

zug auf seine den Stammvätern des Volkes eidlich gegebenen Versicherungen, dass ein zahlreiches Volk von ihnen abstammen, das

zerstreuten Israeliten in die Heimath zurückkehren würden, war nach den Aussagen in *aβ* und *ba* ganz überflüssig, eine müssige Tautologie. Gerade dass das Gebiet zwischen dem Euphrath und Aegypten in *ba* schon angegeben ist, zeigt, dass in der ersten Hälfte von *bβ* von einem anderen Gebiete oder anderen Gebieten die Rede sein muss. Und wie kann man ferner die beiden הר von Bergen als Ländergränzen im Allgemeinen und die beiden ים dagegen von zwei bestimmten Meeren (Flüssen) verstehen?! 3. Nach *Rsm.* und *Maur.* sind die beiden Meere das nach der Meinung der Alten (Strabo L. I. C. 1. sagt vom Homer, dass er in Umschreibungen die Meinung ausspreche, τοὺς πρὸς ταῖς ἀνατολαῖς καὶ δύσεσιν ἐκ τοῦ τῷ ὠκεανῷ κλύζεσθαι) die Erde im Osten und Westen begränzende, und die beiden Berge die nach der Ansicht Ebenderselben (s. Pomponius Mela de situ orbis L. I. extremo, Virg. Georg. I, 240 und Aeneid. 4, 246) ihre nördliche und südliche Gränze bildenden Gebirge (das Rhipäische und der Atlas), und ist der Sinn der Worte: gentes inter remotissima et opposita prorsus maria ac montes positæ ad te venient (*Rsm.*). Allein der Hebräer hat sich die Erde von allen Seiten und nicht nur im Osten und Westen vom Meere umgeben gedacht (s. Ps. 24, 2. Hiob 26, 20), eine Vorstellung, die auch das griechische Alterthum gehabt hat (*s. Voss* z. Virg. Georg. I, 240), und davon, dass er an den Nord- und Südrand derselben Gebirge gesetzt, wissen wir nicht das Geringste. Weder Jes. 14, 13 noch Ps. 48, 3 dürfen nämlich dafür angeführt werden, dass er sich vorgestellt, im äussersten Norden sei ein hohes Gebirge; denn an der ersteren Stelle lässt ja der Prophet einen Heiden, den babylonischen König, sprechen, und an der letzteren ist der Sinn: Der Zionsberg ist in Wahrheit der himmelhohe Götterberg im äussersten Norden, von dem die Heiden nur träumen, indem er der Sitz des Herrn, des alleinigen und wahren Gottes ist (*s. Hgstb.* z. St.). Und wäre auch die Vorstellung in Ps. 48, 3 und Jes. 14, 13 auch eine hebräische gewesen, immer wäre damit noch nicht bewiesen, dass auch an dem Südrande der Erde nach der Meinung der Hebräer ein hohes Gebirge sich befunden habe. Dass מים וים könnte also allerdings von einem Ende der Erde bis zum anderen sein, nicht aber kann ההר והר vom südlichen bis zum nördlichen Ende derselben oder auch von einem Ende derselben bis zum anderen sein; das Letztere nicht, weil auch, dass die Hebräer sich Berge an dem Rande der ganzen Erde gedacht, wie sie sich Meere an ihm gedacht haben, unerweislich ist. Ist aber dies der Fall, so wird, da מים וים und ההר והר gewiss in gleicher Weise erklärt werden müssen, auch das Erstere nicht von einem Ende der Erde bis zum anderen sein können. Zweite Klasse. Sie besteht nur und kann nur bestehen aus einer Erklärung, der Erklärung: *von Meer zu Meer und von Berg*

Land Canaan zum Besitz erhalten, ihn zu seinem gnädigen Gotte haben und ein Segen für alle Völker sein würde zu ihrem Grunde hat: so

zum Berge, d. h. aus jeglichem zwischen Meeren und Bergen gelegenen Lande, Gebiete, Raume, gelegener Gegend, Strecke, Fläche der Erde, d. h. aus allen Ländern, Gebieten u. s. w. der Erde, grösseren und kleineren. Berge sind Gränzen von ganzen Ländern (s. *Ges.* Thes. unter גבל) und von kleineren Flächen, von Thälern u. s. w. Sie pflegen den Horizont zu begränzen. Ebenso begränzen oft Meere grössere oder kleinere Landstrecken, was z. B. in Canaan selbst und in seiner Nähe das rothe und mittelländische Meer, dieses und das todte M., ebendasselbe und das galliläische M., der heroopolitanische und der älanitische Busen thaten. Auch Flüsse sind Gränzen von Ländern, und der Prophet hätte in *bβ* statt וים מים oder neben ihm ונהר מנהר oder ונהר הנהר sagen können. Daran, dass er nicht das Erstere that und statt dessen וים מים setzte, hat ihn wohl das נהר *der Euphrath* in *bα* gehindert (ein ונהר הנהר wäre, weil er so eben נהר vom Euphrath gebraucht hatte, zweideutig und missverständlich gewesen); daran, dass nicht das Letztere geschah, ist gewiss auch dies Schuld, dass *bβ*, wäre es geschehen, zu lang und bunt geworden sein würde (wie sehr M. in *bβ* nach Kürze strebt, zeigt die Weglassung von עד in der ersten und von עד und מן in der zweiten Hälfte dieses Gliedes), dass es ferner, indem Alles, was Gebietsgränzen bildet, in ihm wäre aufgezählt worden, eine gewisse unpoetische geographische Genauigkeit erhalten hätte, und dass endlich Wasser und Gebirge als Gebietsscheiden - gränzen offenbar jedes nur einen Repräsentanten haben durfte. Es sollte ein Paar von Gebieten zusammengestellt werden, deren eines von Wassern und deren anderes von Gebirgen begränzt war. Uebrigens möchten die Flüsse auch in וים מים nicht ganz ausgeschlossen sein (s. Stt. wie Jes. 19, 5. Nah. 3, 8; Jes. 21, 1, vgl. 8, 7). Dass die von Meeren und Bergen begränzten Gebiete in *bβ* nicht auf die innerhalb oder auf die ausserhalb des in *aβbα* angegebenen Kreises gelegenen zu beschränken, sondern von denen der ganzen Erde zu verstehen sind, folgt aus der Allgemeinheit der Ausdrücke. Der Prophet erweitert schliesslich in *bβ* den Gedanken in *aβ* und *bα*: Nicht die in den Ländern des assyrisch-ägyptischen orbis zerstreuten Israeliten nur, sondern überhaupt die in allen Ländern zerstreuten (*bβ* setzt Zerstreuung Israels über die ganze Erde voraus) sollen zurückkehren. V. 12 ist parallel mit dem: *ich werde versammeln Jakob dich ganz* in 2, 12 (s. ob. S. 124). M. drückt in V. 12 im Allgemeinen und in V. 12 *aαbβ* ins Besondere denselben Gedanken aus, welchen Jesaja in 11, 11 durch Aufzählung einer Reihe von nahen und fernen Ländern der Erde und in 11, 12 durch ארבע כנפות הארץ ausgedrückt hat. Zu den in *bβ* mit eingeschlossenen Ländern und Gebieten ausserhalb des assyrisch-ägyptischen orbis gehörten von den Jes. 11, 11 genannten Ländern sicher die איי הים, welche, da vornehmlich Inseln und

ückt schliesslich Micha auch noch die Zuversicht aus, dass der Herr
rael seine den Vätern desselben in der Urzeit zugeschworene Wahr-

Halbinseln von Meeren begränzt sind, ganz vorzüglich zu den in ים מים gemeinten Ländern und Gebieten zählen. Auch in die ausserhalb des sog. orbis gelegenen Länder sollen die Israeliten in der nächsten Zukunft zerstreut werden, indem Einzelne von ihnen theils von in den Heeren des Weltreichs dienenden fernen, wilden Völkern (s. Jes. 22, 6) nach deren Heimath fortgeschleppt, theils von den Assyriern und von anderen Völkern (z. B. von den Phöniziern) in die fernsten Gegenden der Erde verkauft werden sollen (s. Stt. wie Joel 4, 6. Am. 1, 6. 9. Ob. 20). Uebrigens schliesst der Prophet, obgleich er in V. 12 ganz vorzüglich die in der nächsten Zukunft zu zerstreuenden Israeliten vor Augen hat, die zu seiner Zeit schon zerstreuten (s. die eben angeff. Stt.) gewiss nicht aus (vgl. Ob. v. 20). Die richtige Erklärung von *bβ* hat schon *Hgstb.*, Comm. z. den Pss. III, S. 275 und 280, angedeutet. Noch bemerken wir, dass der Artikel in הנהר generisch ist. — Wir haben bei der Erklärung des Einzelnen in V. 12 überall vorausgesetzt, dass dieser V. von der Rückkehr der zerstreuten israelitischen Exulanten in die Heimath redet. Es giebt aber neben dieser Auffassung des V.'s, die sich schon beim Chald. und bei Hieronymus findet und in der neuesten Zeit von *Hts. Ew. Umbr.* u. A. geltend gemacht worden ist, noch, wie schon ob. S. 352 angedeutet worden, eine andere, von *Calv. Ch. B. Mich. Rsm. Maur. Stähelin*, die mess. Weiss. des A. T.'s S. 59 f., u. A. aufgestellte: wir meinen die, nach welcher die Stelle gleich 4, 1. 2 von dem Strömen aller Völker zum israelitischen Volke nach Canaan und dem Zion redet. Ist nun nicht vielleicht diese Auffassung richtig und die von uns bisher als richtig vorausgesetzte falsch? Wir müssen diese Fragen aufs Entschiedendste verneinen. Und zwar aus folgenden Gründen: 1. V. 11 f. enthalten die prophetische, mittelbar göttliche (nach der Meinung Mehrerer die unmittelbar göttliche, indem M. Gott selbst redend einführt, s. u. S. 372) Antwort auf die bussfertige und glaubenszuversichtliche Rede der durch die Strafe bekehrten exilischen Gemeinde in V. 7—10. Somit müssen sie dieser Rede entsprechen. Was die exilische Gemeinde in derselben glaubenszuversichtlich gehofft, das muss der Prophet in V. 11 f. verheissen. Nun ist es vor Allem ihre sie am Meisten bekümmernde, ihr am Meisten am Herzen liegende eigene Erlösung und die Wiederherstellung ihres Staates, die sie daselbst voll Glaubenszuversicht gehofft, sodann die Bestrafung ihrer Feindinn, der Weltmacht. Somit erwarten wir in V. 11 f. vor Allem die Verheissung, dass die Gemeinde erlöst und ihr Staat wiederhergestellt werden würde, und nächst ihr die Verheissung der Bestrafung der ihr feindlichen Weltmacht. Eine Verheissung dagegen, dass alle Völker zu ihr kommen würden, um sich zum Herrn zu bekehren, erwarten wir nicht, da sie jenseits der Erlösung Israels und der Wiederherstellung

heit, Treue und Gnade, es erlösend und alles das Herrliche erfüllend, was er ihm durch den Propheten hat verheissen lassen, zu geniessen

seines Staates liegt, zu dieser nicht gehört. Der Prophet würde, hätte er sie geweissagt, Etwas verheissen haben, was die Gemeinde in V. 7—10 nicht bekümmerte und sie daselbst nicht gehofft. Dies ist wenig wahrscheinlich. Anders verhält es sich mit der Verheissung in 4, 1 ff. In 4, 1 ff. leitete die so eben ausgesprochene Verkündigung der tiefsten Vereinsamung und Erniedrigung des Zionsberges den Propheten ganz natürlich gegensätzlich auf die Verheissung der in dem Strömen der Völker zu ihm bestehenden höchsten Verherrlichung desselben über. [Dass die Verheissung der Bestrafung der Weltmacht in V. 11 f. fehlt — dass nämlich V. 13 nicht von einer Verwüstung des Landes der Weltmacht, sondern von der des israelitischen rede, werden wir zu ihm sehen — erklärt sich daraus, dass 1) die Hoffnung der Gemeinde auf ihre eigene Erlösung und Wiederherstellung in V. 7—10 so ganz in den Vordergrund und die auf das Gericht über die Weltmacht dagegen mit ihr verglichen stark in den Hintergund tritt, und dass 2) die letztere Hoffnung, wie wir ob. S. 347 f. 351 gesehen, in einer weissagungsartigen Form ausgesprochen wird, so dass der Prophet sie in V. 11 f. als schon geweissagt ansehen konnte]. 2. Aber noch mehr: Eine Verheissung, dass die Völker der Erde zu Israel strömen würden, in V. 12 wäre nicht nur eine Antwort auf eine von der Gemeinde gar nicht ausgesprochene Hoffnung, sondern zum Theil eine Antwort gewesen, die einer von ihr ausgesprochenen zwar nicht geradezu widersprochen, aber doch einen zu deren Inhalt im Gegensatz stehenden Inhalt gehabt hätte, und zwar dies ohne irgend welche Andeutung Dessen, was den entgegengesetzten Inhalt Beider vermittelt. In V. 12 würde nämlich, wäre in diesem V. von dem Strömen der Heidenvölker zu Israel die Rede, zu allererst A s s u r als das Land genannt worden sein, von wo man zu ihm kommen solle, d. h. es wären daselbst zu allererst die A s s y r i e r als die, welche nach Canaan strömen sollen, nahmhaft gemacht worden. In Bezug auf die Assyrier spricht aber nun die Gemeinde in V. 10 gerade umgekehrt die zuversichtliche Hoffnung aus, dass sie für ihre Bedrückung Israels hart bestraft werden würden. Nun stehen zwar die Hoffnung der Bestrafung der Assyrier und die Verheissung der Bekehrung derselben an und für sich gar nicht in Widerspruch mit einander, indem sich ja die Assyrier in Folge ihrer Bestrafung bekehren konnten (vgl. Jes. 19, 23—25 mit Jes. 10, 33 f. u. a. jes. Stt., sowie, was den starken Ausdruck in V. 10 *bβ* vgln. mit V. 12 *a* betrifft, Jes. 10, 6 vgln. mit 11, 1 ff.), wohl aber ist diese Verheissung in der Antwort auf jene Hoffnung unpassend, und zwar um so mehr, als das Mittelglied beider, Assurs Bekehrung in Folge der Bestrafung, nicht mit e i n e m Worte angedeutet ist. Micha konnte in e i n e m Zusammenhange, wie der in V. 7—12 ist, Assurs Kommen zu Israel nicht wohl

eben werde (V. 20). Das Buch endet also mit der Nahmhaftmachung er göttlichen Barmherzigheit und Verheissungstreue als der beiden

verheissen, oder er konnte es doch wenigstens nicht wohl ohne die Angabe verheissen, dass die Bestrafung derselben es vermitteln würde. Dazu kommt nun noch, dass Assur bei Micha der Repräsentant der Feinde Israels in der messianischen Zeit ist (5, 4 f.). Sollte der Prophet von Denselben, die er anderswo als die Repräsentanten der Feinde Israels in der messianischen Zeit hinstellt, hier ausdrücklich, dass auch sie in dieser Zeit sich bekehren würden, gesagt und sie unter den zu Israel strömenden Völkern zuallererst genannt haben? 3. So wenig eine Verheissung der Bekehrung der Heidenvölker in V. 11 f. erwartet wird und so wenig sie in diesen VV. passt, und so ganz unpassend in denselben eine Weissagung der Bekehrung Assurs ist, so sehr lässt sich in ihnen eine Verheissung der Rückkehr Israels erwarten und ist sie daselbst passend. Rückkehr Israels ist nämlich eins der vornehmsten Stücke der von demselben in V. 7—10 gehofften Erlösung, so dass der Prophet sie in seiner verheissenden Antwort auf des Volkes Hoffnung auf Erlösung aussprechende Rede kaum unberührt lassen konnte, und wir, wenn wir in seiner Antwort eine Verheissung finden, die, von Israels Rückkehr zu verstehen, sehr nahe liegt, diese Verheissung kaum von etwas Anderem verstehen können als von ihr. Dazu kommt noch, dass Micha sonst überall, wo bei ihm Verheissung eintritt, auch die Rückkehr Israels verheisst (s. 2, 12 f. 4, 6. 7. 5, 2 — in 2, 12 f. und 4, 1 ff. tritt Verheissung ein und in 5, 1 ff. tritt sie nach episodisch eingeschalteter Drohung wieder ein — vgl. auch noch 7, 15); was eben darin, dass sie ein so wichtiges Stück der Erlösung war, seinen Grund hat. 4. Der Zusammenhang zwischen V. 11 *b* und 12 ist ein ungleich inniger, wenn dieser V. von Rückkehr der Israeliten als wenn er von dem Kommen der Völker der Erde zu Israel handelt. In dem ersteren Falle begründet die Verheissung in V. 12 die in V. 11 *b* (s. ob. S. 351. 53), in dem zweiten wird nur Verheissung an Verheissung gereiht. Denn dass die Gränzen des israelitischen Gebietes durch Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie erweitert werden sollen, ist kein prophetischer und speciell kein michäanischer Gedanke. Die Erweiterung der Gränzen Israels ist überall eine Folge von Israels Vermehrung (s. die ob. S. 350 angeff. Stt.) und die Völker sollen zwar zu Israel wallfahrten, aber wohnen bleiben, wo sie bisher gewohnt (s. z. B. Zeph. 2, 11. Mal. 1, 11 und was Micha anbetrifft 4, 3). Auch wenn 11 *b* von der Entfernung des göttlichen Strafdekretes über Israel reden sollte, würde V. 12 von Israels Rückkehr handeln in engerer Verbindung mit dem Vorhergehenden stehen als von dem Kommen der Heiden zu Israel redend. In jenem Falle würde in V. 12 gesagt, worin die Entfernung des Strafdekretes, von der V. 11 *b* redet, bestehen solle, in diesem träte nur eine zweite Verheissung zu einer ersten. 5. Nichts in V. 12 deutet darauf hin, dass die daselbst zu

tiefsten, untersten Fundamente der dereinstigen Erlösung Israels und mit dem Ausdrucke der festen Zuversicht, dass auf ihrem Grunde sich

Israel Kommenden zu dem Zwecke zu ihm kommen würden, von dem Herrn über seine Wege sich belehren zu lassen oder ihn anzubeten, ein Zweck, zu dem die Heidenvölker allein zu Israel kommen konnten. Hätte M. in V. 12 von einem Kommen der sich bekehren wollenden oder bekehrten Heidenvölker reden wollen, so hätte er es daselbst wohl nicht als ein Kommen zu Israel, sondern, wie die Propheten sonst thun (s. Jes. 2, 2 f. Jer. 3, 17. 16, 19. Sach. 8, 20—22. 14, 16, ff.), und wie auch von Micha geschieht (s. Mich. 4, 1 f.) als ein Kommen zum Zion (nach Jerusalem) oder zum Herrn oder zu Beiden bezeichnet, sei es nun mit Angabe des Zweckes, dort oder von ihm oder dort von ihm über seine Wege belehrt zu werden oder ihn dort anzubeten, oder auch ohne Angabe dieses Zweckes, weil er sich bei einem Kommen der Heiden zum Zion oder zum Herrn oder zu Beiden von selbst verstand; oder er hätte wenigstens zu dem Kommen zu Israel den Zweck, bei ihm die Erkenntniss des wahren Gottes zu erhalten oder ihn bei ihm anzubeten, hinzugefügt. Vom Kommen der Heiden nach Zion zum Herrn, um sich von ihm belehren zu lassen oder ihn anzubeten, stehend, würde das blosse: *ein Tag ist's, da man zu dir* (Israel) *kommt von Assur und Aegyptens Städten an* u. s. w. sehr dunkel und unverständlich gewesen sein. Das Masculinsuffix in עָדֶיךָ vermochte, da es sich auch bei der Auffassung der Stelle von der Rückkehr der Israeliten sehr wohl erklären lässt (s. ob. S. 354), es nicht klar zu machen, dass die Kommenden von den Israeliten Verschiedene und also zu dem Zwecke, belehrt zu werden oder anzubeten, kommende Heidenvölker seien. Endlich 6: Es ist augenscheinlich, dass die Drohung in V. 13 in Gegensatz zu der Verheissung in V. 11 f. steht. Dieser Gegensatz wird nun ein vortrefflicher, wenn V. 12 von der Rückkehr Israels in sein Land handelt, indem da die Wiederbevölkerung Canaans und seine Verödung (vgl. mit V. 13 Jes. 6, 11. 12) einander gegenüberstehen. Viel weniger schlagend ist er, wenn V. 12 vom Kommen der Völker zu Israel handelt, denn die zu diesem strömenden Völkerschaaren müssen zwar die früher verödeten nach Zion führenden Strassen des heiligen Landes und das vorher vereinsamte Jerusalem (Thren. 1, 4) im höchsten Grade beleben, sind doch aber nur vorübergehende Besucher Canaans, die seine Verödung nicht eigentlich heben können, nicht beständige Bewohner desselben, welche dies allein vermögen. Der Verödung des Landes steht naturgemäss nur seine Wiederbevölkerung und Wiederbebauung durch seine neuen Bewohner gegenüber (s. Jes. 49, 19. 61, 4. Jer. 33, 10. Ez. 36, 4. 8—12. 34 f. Am. 9, 14). Auf den Gegensatz von 4, 1 f. zu 3, 12 darf man sich nicht berufen, da dieser in viel höherem Grade der des in der näheren Zukunft erniedrigten und in der entfernteren verherrlichten Zionsberges als der des in jener vereinsamten und in dieser von allen

se Erlösung und ihre grosse Bedingung und nächste Grundlage, die ndenvergebung, aufbauen werde. Des Herrn grundlose Barmherzig-

Völkern der Erde besuchten ist, und noch mehr, da in 3, 12—4, 2 vom Zionsberge in 7, 13 aber vom israelitischen Lande geredet wird. Was *Stähelin*, a. a. O., und *Maur.* für die Auffassung des V.'s von dem Kommen der Heiden zu Israel anführen, ist Alles nicht triftig. *Stähelin* findet in 7, 10—12 denselben Ideengang, wie in C. 4. „Zuerst wird die Feindinn besiegt, dann die Stadt wieder gebaut, dann strömt alle Welt nach Jerusalem, und dieselben, die vorher spotteten „„wo ist dein Gott?““ verehren nun den Gott der Hebräer, dessen Macht sie kennen gelernt. Der Gegensatz ist so schärfer, als wenn bloss die Rückkehr der Exulanten geweissagt wird. Auch in C. 4 ist mit der Erneuerung des Königthums von Juda das Herankommen der Heiden nach Zion verbunden; hier beides wieder mit einander verbunden nur umgekehrt, was natürlicher ist“. Aber der angeführte Gelehrte verkennt, dass die Verheissung M.'s in V. 11 f. Antwort auf die Rede der Gemeinde V. 7—10 ist, und dass somit 1) die in prophetischem Tone ausgesprochene feste Hoffnung der Gemeinde auf die Besiegung ihrer Feindinn in V. 11 nicht in eine Reihe mit den Weissagungen in V. 11 f. gestellt werden kann (sie ist nur um des Tones willen, in dem sie von der Gemeinde ausgesprochen wird, gewissermassen Weissagung, s. ob. S. 347 f. 51), 2) eine Weissagung von dem Strömen aller Welt nach Jerusalem in V. 11 f., da es nicht zu den Hoffnungen gehört, welche die Gemeinde in V. 7—10 ausspricht, nicht erwartet wird und 3) eine Verheissung von Assurs Kommen zu Isr. der Hoffnung desselben in V. 10 gegenüber geradezu unpassend genannt werden muss. C. 4, 1—8 darf, da es sich im Gegensatze zu der Drohung in 3, 12 bewegt und von diesem Gegensatze beherrscht wird, mit den VV. 7, 11 und 12, die zu den VV. 7, 7—10 in dem Verhältniss von Hoffnungen aussprechender Rede der Gemeinde und verheissender Antwort des Propheten stehen, gar nicht verglichen werden. *Stähelin* beruft sich ferner, wie schon *Ch. B. Mich.* vor ihm, auf Jes. 19, 23—25, eine Weiss., die der Zeit nach der in Mich. 7 ganz nahe stehe, dieselbe Idee, wie sie, ausdrücke und darum auch in der Sprache mit ihr Aehnlichkeit habe (vgl. Mich. 7, 17 mit Jes. 19, 16 f.). Aber in Jes. 19 kommt der Prophet ganz naturgemäss auf die Verheissung von Assurs Bekehrung (s. *meine* Abhandlung über die Integrität von Jes. 19 in der Zeitschrift für die gesammte luth. Theol. u. Kirche 1841, H. 2. S. 22 f.), in Mich. 7, 12 dagegen wäre eine Verheissung derselben ganz zusammenhangswidrig. Jes. 19, 23—25 hat keine andere Parallele als das B. Jona. Dagegen hat V. 12 bei uns. Auffass. eine schlagende Parallele an Jes. 11, 11 f. Endlich sollen nach *Maur.* V. 16 und 17 zeigen, dass in V. 12 an das Kommen der Heidenvölker zu Israel zu denken sei. (Nach *Stäh.* erklären V. 15—17 das unbestimmte w i e oder w a r u m die Völker Jehova verehren werden, worüber

keit und seine Wahrhaftigkeit und Treue sind der einzige, aber unerschütterlich feste und vollkommen sichere Hoffnungsanker des Propheten und aller gläubigen Israeliten seiner Zeit[126].

Dass das Buch Micha ein zu einer Zeit verfasstes in allen seinen Theile aufs Innigste zusammenhängendes, planmässiges und orga-

C. 4 keinen Aufschluss gebe). Allein V. 16 f. gehört einem neuen Zusammenhange an (mit V. 14 beginnt eine neue Strophe) und ist also für die Auffassung von V. 12 von viel geringerem Gewichte als der Zusammenhang in V. 7—13 selbst, welcher der Auffassung desselben von der Bekehrung der Heiden entschieden ungünstig ist. V. 12 muss vor Allem nach dem Zusammenhange in der Strophe, der es angehört, selbst aufgefasst werden; der Zusammenhang, in welchem die folgende Strophe mit ihm und der Strophe, der er angehört, steht, kann für seine Auffassung nur von secundärer Bedeutung sein. V. 16 f. können sehr gut von der Bekehrung der Heiden in Folge der wundervollen Erlösung Israels reden, ohne dass schon V. 12 von ihr redet. — 2. V. 13. Es lag allerdings schon in den Verheissungen in V. 11 f. selbst, dass in der nächsten Zukunft ein strenges Strafgericht über Israel ergehen würde, denn M. verheisst ja in den angeff. VV. Wiederaufbau der zerstörten Mauern der Gemeinde und Wiederkehr der zerstreuten Israeliten zur Heimath, Verheissungen, die Zerstörung jener und Zerstreuung dieser voraussetzen, wie er denn diese Verheissungen auch der im Exile lebenden Gemeinde giebt; jedennoch fügt er zu dem, was er so eben verheissen hat, noch eine ausdrückliche Drohung der Verwüstung des Landes hinzu, um es der gegenwärtigen Gemeinde (dem besseren Theile in ihr), der er die Verheissungen in V. 11 auch (insofern sie vor den Augen seines Leibes stand und das unmittelbare Objekt seiner Thätigkeit war, er auf sie unmittelbar zu wirken hatte und wirken wollte, sogar zunächst) und die in V. 12 allein gegeben hatte, recht scharf einzuprägen, dass auch und zwar zunächst ein Strafgericht ihrer warte, damit sie sich nicht in die entfernte herrliche Zukunft mit Vergessung des Gerichtes, das ihr um ihrer Verderbtheit willen in der nächsten bevorstand, vertiefe, an den Verheissungen ergötze und die Drohungen ausser Acht lasse, oder gar wähne, diese würden sich nicht erfüllen, weil ihr der Herr ja, wie die Verheissungen zeigen, im Grunde ein gnädiger Gott sei, der Herr würde um seiner Gnade willen das, was er durch den Propheten ihr gedroht, wieder zurücknehmen, und er würde dies um so mehr thun, als sie ja doch unläugbar wieder zu seiner Verehrung zurückgekehrt (6, 6—8. 11) und ihre Sünde wohl überhaupt nicht so furchtbar gross gewesen sei und noch sei, als der Prophet sie dargestellt habe. Solchem Missbrauche der Verheissung und falschem Wahne will der Prophet mit der ausdrücklichen Drohung in V. 13 ent-

isch gegliedertes Ganze bildet, das dürfen wir wohl als das unzweifelhafte Resultat der vorstehenden Entwickelung seines Inhaltes be-

gegentreten. Und er thut es hier sehr schön zum Schlusse der ganzen Entwickelung in 6, 1—7, 13 und gewissermaassen des ganzen Buches, da dasselbe mit 7, 13 wesentlich geschlossen ist (die Strophe in V. 14—20 stellt nur noch die Aneignung der verheissenen herrlichen Lösung des Zwiespaltes zwischen dem Herrn und Israel von Seiten M.'s dar), und schliesst das Letztere überhaupt sehr schön mit einer Drohung. Die Drohung in V. 13 ist, da es M.'s nächste und Hauptaufgabe gegenüber seinen Zeitgenossen war, zu drohen, er ihr ein beständiges Ceterum censeo, Chartaginem esse delendam zuzurufen hatte, sein letztes, sein ihr zum Schlusse noch einmal zugerufenes: Ceterum censeo. Das Buch schliesst in 7, 13 mit Drohung, wie es mit ihr begonnen; der Prophet fasst alle Drohungen in ihm in diesem V. noch einmal zum Schlusse ganz kurz zusammen. Hinsichtlich seines Verhältnisses zu V. 11 f. läuft 7, 13 ganz parallel mit 4, 9—14 vgln. mit 4, 1—8. Ganz Dasselbe, was M. bewogen, nach seinen ersten ausführlichen und grossen Verheissungen (die kurze Verheissung in 2, 12 f. war nur mehr wie ein Vorspiel der im Buche folgenden ausführlichen und grossen Verheissungen und bedurfte so keines gegen ihren Missbrauch gerichteten drohenden Zusatzes, und zwar um so weniger, als der Prophet auf sie noch so viele direkte Drohungen und die schwerste derselben folgen zu lassen hatte, für die Verheissungen in 5, 1—14 aber galten noch die Verse 4, 9, 1 ff.) die Strophe in 4, 9—14 folgen zu lassen, hat ihn bewogen zu den letzten Verheissungen in seinem Buche (die Verheissungen in 7, 15 ff. sind nur eine auf des Propheten Gebet erfolgende Bestätigung aller Verheissungen des Buches) 7, 13 hinzuzufügen. 7, 13 zeugt für die Richtigkeit unserer Auffassung von 4, 9—14. Er zeigt, dass es überhaupt in der Art M.'s lag, zu seinen Verheissungen des fernkünftigen Heils Drohungen des nahen Gerichts hinzuzufügen, damit jene nicht gemissbraucht würden. *Maur.* will V. 13 nicht von einer Verwüstung des israelitischen Landes, sondern von einer der ganzen Erde, der Länder aller Völker, mit Ausschluss Canaans verstanden wissen, weil der Prophet V. 13 nicht durch אך oder eine andere Restrictionspartikel mit V. 12 verbinde, sondern diesen V. in ihm einfach mit והיתה fortsetze. Gewiss irrig. M. gab die Verheissungen in V. 11 auch und in gewisser Hinsicht zunächst und die in V. 12 allein seinen Zeitgenossen [er hatte anfangs, in V. 11, die exilische Gemeinde vor Augen, indem er ja auf ihre Rede in V. 7—10 antwortete, dann, in V. 12, die seiner Zeit, zu ihr, indem ihr seine Verheissungen ja auch galten, sie mit jener wesentlich identisch war und es ihm bald minder fühlbar ward, dass er auf eine Rede jener antworte, geradezu übergehend, s. das עָדֶיךָ in V. 12] und hatte somit auch (in V. 12, an den sich V. 13 zunächst anschliesst, ausschliesslich) seine Zeit zu dem Standpunkte, von dem aus er weissagte. So

trachten. Was *Maurer* und *Hitzig*, die Einzigen, welche in der neuesten Zeit das Buch stückweise entstanden sein lassen (s. ob. S. 65),

konnte er sehr wohl eine Drohung an seine Verheissungen anschliessen. Diese und jene gehörten ja der Gegenwart gegenüber einer Zeit, der Zukunft, an und galten denselben Personen, seinen Zeitgenossen. Dass er jene einfach an diese anschliesst (durch ו cons.), statt sie durch eine Restriktions- oder Adversativpartikel mit ihr zu verbinden, und dass er durch Nichts ausdrückt, dass jene der näheren Zukunft angehöre, während diese der ferneren, hat darin seinen Grund, dass er, wie blosse Nebeneinanderstellung von innerlich verbundenen Gedanken ohne äussere Verbindung derselben (vgl. ob. S. 191 f.), so einfachste, allgemeinste Verbindung statt specieller, bestimmter liebt. Auf eine Verwüstung der ausserisraelitischen Länder den V. zu beziehen, ist rein unmöglich. M. hat nirgends in seinem Buche von Uebelthaten der Völker der Erde gegen Israel in der Vergangenheit oder Gegenwart oder nächsten Zukunft gesprochen, für die er ihnen in 7, 13 Strafe androhen konnte. Nur von einem Angriffe der Völkerwelt auf Zion mitten in der messianischen Zeit hat er einmal geredet (4, 11—13); ein solcher aber konnte nicht am Eingange der mess. Zeit, auf den V. 11 f. geht, bestraft werden. Hätte in V. 13 von einer Verwüstung ausserisraelitischen Landes die Rede sein sollen, so hätte der Prophet doch nur Assurs oder Nimrods Land (vgl. 5, 5) als das zu verwüstende nennen können (vgl. V. 10). Und würde er wohl von den Thaten der Völker gegen Israel sich so unbestimmt ausgedrückt haben, wie er im V. thut? (Auf nicht gegen Israel begangene Sünden der Erde [Völker], ihren Götzendienst und ihre übrigen Sünden, Mord u. s. w. mit Vgl. von Jes. 24, 6 den V. zu beziehen, geht auch nicht an. Eine solche Beziehung ist gegen den Zusammenhang des ganzen Buches). Noch mehr: der Ausdruck in Hem. *b* führt geradezu darauf, dass im V. von einem Gericht über Canaan die Rede ist, indem er und ihm ähnliche sonst immer nur da gebraucht werden, wo von Bestrafung Israels oder einzelner Israeliten wegen Abfalls von Gott und Uebertretung des Gesetzes gehandelt wird (s. Prov. 1, 31. Jes. 3, 10. Jer. 17, 10. 21, 14. 32, 19 u. a. Stt.). Auch drückt sich Micha selbst in 3, 4 in Bezug auf die Bestrafung der ungerechten Richter sehr ähnlich aus, wie er in uns. St. thut. Vgl. auch mit על יושביה 6, 11. Der Ausdruck im V. ebenso, wie der Umstand, dass eine Drohung der Verwüstung der Erde gar keinen Sinn hatte, erlaubte es dem Propheten, V. 13 in so allgemeiner Weise mit V. 12 zu verbinden. Der Sinn jenes V.'s und seine Verbindung mit V. 12 konnten nicht missverstanden werden. Dass היתה nicht Fut. ex. und ו ein ו copulativum ist, bedarf nach dem Gesagten kaum bemerkt zu werden. In dem *wegen seiner Bewohner* und in Hem. *b* begründet M. die mit so grosser Bestimmtheit ausgesprochene (*und das Land* **wird**) und so starke und umfassende (*und das Land wird zur Wüste*) Strafverkündigung: Das

r ihre Ansicht von seiner Entstehung angeführt haben, bedarf eigentlich
ich dem in dem eben vollendeten Abschnitte Gegebenen keine Wider-

ich dem Lande mit solcher Bestimmtheit drohe und eine so furchtbare, vollkommene und so totale Strafe, eine Strafe, die das ganze treffen soll, verkündige, hat in Euch, seinen Bewohnern, euren Thaten seinen Grund; diese machen Strafe absolut nothwendig und müssen, selbst furchtbar, vollkommen böse und von euch Allen begangen (7, 1—6. 6, 12), eine furchtbare, vollkommene und totale, das ganze Land betreffende zur Folge haben. Unrichtig findet *Ch. B. Mich.* in על וגו׳ einen Gegensatz zu einem absoluten göttlichen Decret. An einen solchen denkt der Prophet nicht. Der V. spricht (vgl. ob. S. 367) den Grundgedanken aus, den durchzuführen, M.'s nächste Aufgabe seinen Zeitgenossen gegenüber war (vgl. ob. S. 162), und den er in C. 1—3 durchgeführt und in C. 6—7, 6 des Weiteren begründet hat, und ist also einmal eine sehr passend am Schlusse des Buches stehende summarische kräftige Recapitulation des Inhaltes dieser CC. (die Strafdrohung entspricht C. 1, vgl. bes. 1, 5—7. 9. 10—15, und den Drohungen in C. 2 und 3, die Begründung den Rügen in diesen CC.) und spricht zweitens kurz das Resultat des dialektischen Processes in 6—7, 6 aus (durch 7, 13 wird der nach 7, 6 nicht ausgesprochene, weil daselbst aus 7, 1—6 vgln. mit 6, 9—16 sich von selbst ergebende Gedanke, s. ob. S. 333 f., gleichsam nachträglich doch noch ausgesprochen). Bemerkenswerth ist noch der Parallelismus zwischen dem V. und 6, 16. Was M. in dieser St. hypothetisch gedroht hat, droht er an jener, nachdem es sich gezeigt, dass die hypothetische Drohung wegen des Volkes allgemeiner tiefer Verderbtheit keine Busse wirken kann, absolut. Dass gerade eine Verwüstung des Landes verkündigt wird, ist durch V. 12 herbeigeführt (s. ob. S. 364). Das והיתה הארץ שממה geht ebenso, wie das ארצכם שממה in Jes. 1, 7 *aα* (vgl. auch Jes. 6, 11) auf das והיתה ארצכם שממה in Lev. 26, 33 (vgl. auch Lev. 26, 32. 31. 34 f. 43) zurück (vgl. *meine* Beitrr. zur Einl. in das Buch Jes. S. 204). Ebenso war das השמם in 6, 12, dem die Drohung in 7, 13 ähnlich entspricht, wie der ganze V. der Stelle 6, 16 auf Lev. 26, 31—35 zurückgegangen (s. ob. S. 308). Mit על vgl. das על in 6, 13 *b* und in Lev. 26, 18. 24. 28. על יושביה wird weiter ausgeführt in Hem. *b*. Zu diesem Hem. sind C. 1, 4. C. 2. 3. 6, 10—12. 16. 7, 1—6 (vgl. auch 5, 9 ff.) Commentar. Besonders denkt wohl M. an die Thaten der Ungerechtigkeit, die er am öftersten und ausführlichsten gerügt und von denen er in 3, 4 מעללים gebraucht hat. Die Frucht der Werke, Handlungen sind entweder die abgeschlossenen, vollendeten Werke, Handlungen im Gegensatze zu den noch unvollendeten, den Werken, Handlungen, während sie gethan worden, indem jene als gewissermaassen das Produkt dieser betrachtet werden können, oder auch die Sündenschuld, die in Folge der Handlungen auf den Thätern liegt.

6) Zu S. 366. Die Lösung des Zwiespaltes zwischen dem Herrn und Israel ist gefun-

legung und verdient sie kaum. Wenn wir sie daher im Nachfolgenden dennoch mit einigen Worten geben, so geschieht Dies mehr, um die

den und die Drohung und Verheissung des Propheten damit begründet. So bleibt diesem nun Nichts mehr übrig, als sich die Verheissung für sein geliebtes Volk im Glauben anzueignen, sie in ihm zu seinem festen Besitzthume zu machen. Diese Aneignung der Verheissung im Glauben von Seiten des Propheten kommt nun also zu Stande, dass er ein starkes, feuriges Gebet für die Verwirklichung derselben an den Herrn emporsendet, auf dasselbe die Versicherung dieser Verwirklichung erhält und sich diese Versicherung zu eigen macht, worauf er dann noch, in festem Glaubensbesitze der Verheissung, die Unvergleichlichkeit des Herrn preist und seine auf dessen Barmherzigkeit und Treue gegründete Zuversicht auf den Eintritt des Verheissenen ausspricht. Die Strophe, welche die Schlussstrophe des ganzen Buches ist und sein muss, zerfällt augenscheinlich zunächst in zwei Theile V. 14—17 und V. 18—20. In dem ersten eignet der Prophet sich die Verheissung im Glauben an, der zweite zeigt ihn uns im Besitze derselben. Jener zerfällt wieder in das Gebet des Propheten in V. 14, des Herrn Antwort auf dasselbe in V. 15 und die Fortsetzung dieser Antwort und Sichzueigenmachung derselben von Seiten des Propheten in V. 16 f. In V. 16 f. der Schilderung des Eindrucks und der Wirkungen der verheissenen Erlösung Israels auf die Völker, setzt nämlich der Prophet einerseits die unmittelbare und eigentliche Antwort des Herrn in V. 15 fort, indem er in ihnen als Organ desselben spricht (der Herr redet daselbst in ihm) und eignet er sich andererseits die eben gegebene Antwort des Herrn auf sein Gebet an. Die VV. sind in der ersteren Beziehung die mittelbare Antwort des Herrn und bilden in der letzteren das Mittelglied zwischen V. 14 f. und V. 18—20, den Uebergang von jenen zu diesen VV. Der Prophet steht in V. 16 f. zugleich auf dem Standpunkte des Verheissung gebenden Organs des Herrn und des Verheissung empfangenden Subjekts. Doch möchte er in ihnen mehr auf jenem Standpunkte als auf diesem stehen, indem er in V. 18 fühlbar stark auf den Einen tritt, der so eben Verheissung empfangen hat. Die Strophe hat, wie V. 1—13 (s. ob. S. 334. 40) einen dialogisch-dramatischen Character. Zuerst spricht der Prophet, dann der Herr, dann wieder der Prophet (zuerst als des Herrn Organ, das dessen Verheissung fortsetzt und als ein Subjekt, das Verheissung empfangen hat zugleich, wiewohl mehr als das Erstere, dann ausschliesslich und stark als das Letztere). Wie man der Strophe in 7, 1—6 die Ueberschrift: Der Prophet und der in V. 7—13 die: Israel und der Prophet geben kann, so kann man die in V. 14—20: Der Prophet und sein Gott nennen. Doch kann noch die Frage sein, ob, was wir bisher vorausgesetzt, in V. 14 und V. 18—20 der Prophet oder die Gläubigen der michäanischen Zeit reden. Dass das Gebet in V. 14: *weide dein Volk* lautet (vgl. das: *für den Rest seines Erbes* in V. 18 und das: *alle ihre Sünden* in V. 19), möchte nicht dagegen,

eudohistorische Richtung der genannten Gelehrten, die *Hitzig*'s na-
entlich, zu characterisiren, als weil es an und für sich nöthig wäre.

dass das Letztere der Fall sein könne, sprechen, indem die gläubigen Glieder der Gemeinde der Gegenwart sich ja von der ganzen Gemeinde unterscheiden können. (Ja selbst die ganze Gemeinde konnte: *weide dein Volk* statt: *weide uns*, oder: *weide uns, dein Volk* sagen, indem sie recht scharf hervorheben wollen konnte, dass sie des Herrn Volk sei und er, sie als solches zu weiden, Grund habe. Sie konnte es thun, um mit ihrer Bitte zugleich recht nachdrücklich ein Motiv für den Herrn, dieselbe zu erhören, geltend zu machen, ihre Bitte recht kräftig zu stützen). Dagegen lässt sich für die Ansicht, dass in V. 14 und 18—20 die Gläubigen der michäanischen Zeit reden, die Anrede an das Volk in V. 15 anführen. Nur zum Volke und nicht zum Propheten konnte, scheint es, der Herr sagen: *wie am Tage, da du aus Aegypten zogest.* Man kann nun zwar annehmen, dass der Herr seine Antwort auf das Gebet des Propheten nicht an diesen, sondern an das Volk richtete, weil ihr Inhalt, die Verheissung, diesem galt, dass er dem Propheten in der Verheissung an die, für welche er bat, antwortete, aber etwas hart bleibt doch die Anrede an das Volk immer. Es scheint viel einfacher und natürlicher zu sein, dass der, der in der Antwort angeredet wird, auch vorher geredet hat. Auch der Uebergang in der göttlichen Antwort aus der Anrede an das Volk zur Rede von ihm lässt sich leichter erklären, wenn in V. 14 die Gläubigen der Zeit Micha's gesprochen haben, als wenn der Prophet selber daselbst geredet hat. Da Jene gebeten haben, wird in der Antwort an sie passend: wie am *Tage, da du aus Aegypten zogest,* gesagt, dieselbe an sie gerichtet, indem sie für das Volk gebeten haben, wird ihnen passend verheissen, dass der Herr dasselbe Wunderthaten sehen lassen wolle. אראך wäre in Hem. *b*, צאתך in Hem. *a* nicht passend gewesen. Jenes statt אראנו hätte auch darum nicht recht gepasst, weil das Heil einer späteren Zukunft angehörte, welche wohl das Volk in abstracto, aber nicht die Gläubigen erleben sollen. Redete dagegen in V. 14 der Prophet, so würde in V. 15 nicht ohne Härte (doch s. Stt., wie Jes. 1, 29, wo aber freilich der leichtere Uebergang aus der dritten Person in die zweite Statt findet, der auch in Mich. 6, 16 und 7, 17 vorkommt, während hier der schwerere aus der Anrede in die dritte Person) zuerst, in Hem. *a*, das Volk in abstracto oder auch das Volk der Erlösungszeit, für das er gebeten, angeredet und dann, in Hem. *b*, zu ihm (M.) von demselben gesprochen werden. Dass zu den Gläubigen der michäanischen Zeit gesagt: *Wie am Tage, da du auszogst,* während doch ganz Israel werden würde auszog, macht keine Schwierigkeit, weil sie das wahre Volk repräsentiren. Das gläubige Israel hatte der Herr aus Aegypten geführt. Bittet in V. 14 der gläubige Theil des Volkes zu Micha's Zeit, so redet in V. 16 f. M. rein als Prophet, prophetisches Organ des Herrn, die Antwort des Herrn fortsetzend.

C. 3 soll nach *Hitzig* später als C. 1 und 2 verfasst sein, weil die Weissagung 2, 3. 4 in 3, 12 in viel bestimmterer Gestalt wiederkehre.

Dafür, dass der Prophet in V. 14 redet, spricht hingegen aber doch 1., dass er in 7, 1—6 und in 7, 11—13 redend aufgetreten war (V. 11—13 wird zwar von Manchen dem Herrn in den Mund gelegt, aber besser dem Propheten zugeschrieben, da er in 7, 1—6 über das Volk geklagt und in 7, 7—10 das Volk ihm geantwortet hat) und dass er überhaupt seine Person in seinem Buche öfter hervortreten lässt (s. 3, 4. 8. 5, 8. 6, 1. 2. 8), 2. dass die Rede in V. 15 dann zwar härter, aber auch kühner wird, eine Kühnheit, die dem kühnen M. gut ansteht, endlich 3. dass die Anspielung auf den Namen des Propheten in V. 18 (s. ob. S. 20 ff.) sich viel besser im Munde des Propheten als in dem des Volkes ausnimmt. Dazu kommt noch, dass 7, 1—6 nicht gerade viel Raum lässt für Gläubige in der michäanischen Zeit, wiewohl es in ihr doch an solchen nicht ganz gefehlt haben kann. Vielleicht, dass beide Ansichten zu vereinigen sind, indem der Prophet im Namen der Gläubigen im Volke und als ihr Repräsentant und Organ redet (vgl. die Darstellung in 1, 8 ff.), eine Auffassung, die aber doch der Ansicht, dass die Gläubigen der Zeit Micha's in 7, 14 reden, viel näher steht als der, dass der Prophet daselbst bete. *Ewald* lässt in V. 14 den Propheten reden, nimmt aber, wohl weil er sich dann wegen des צאתך und אראנו in V. 15 als göttliche Antwort nicht finden kann, an, dass M. in V. 15—17 sein Gebet fortsetze. אראנו soll für הראנו *zeige ihm* stehen (vgl. Gr. § 122 *a*) und יראו und die folgenden Verba Optative sein. Aber abgesehen davon, dass man eine so seltene Erscheinung, wie ein א im Hiphil statt des gewöhnlichen ה ist, nicht ohne Noth statuiren darf, ein Imperativ in V. 15 aber durchaus nicht nothwendig ist: so scheitert die *Ewaldsche* Auffassung von V. 15—17 als Gebet des Propheten an einem doppelten Umstande. 1. Das: *aus Aegypten, dem Lande Aegypten ziehen* wird ausnahmslos von Israel gebraucht, nie (auch nicht Ps. 68, 8, s. *Hgstb.* z. dieser St.) vom Herrn, von dem immer nur das Herausführen (הוציא) oder Heraufführen (העלה s. 6, 4) aus Aegypten prädicirt wird (s. die Concc.). 2. Der die Unvergleichlichkeit des Herrn preisende Ausruf des Propheten in V. 18 setzt voraus, dass V. 15—17 Verheissung enthalten. Enthalten sie blosses Gebet des Propheten, so ist er rein unbegreiflich. — V. 14. Der Prophet. Sein Gebet. Es hat die Verheissung, zunächst die in 7, 11 f., zum Fundament, auf dessen Grund es sich erhebt, und die Strafverkündigung, zunächst die in V. 13, zur Ursach, die zu ihm treibt, zum Grunde, der zu ihm bewegt. Der Prophet hat allen Grund, für die Verwirklichung der Heilsverheissung zu flehen, denn das verheissene Heil gehört der fernen Zukunft an, und zwischen ihm und der Gegenwart liegt die dunkle, schwere Drangsalszeit, die vor der Thür steht. Tausend Hindernisse müssen erst aus dem Wege geräumt, tausend Schwierigkeiten

r klarere, positivere Ausdruck einer Weissagung sei auch ihr späte-
r. Als ob nicht ein Prophet, was mit den Weissagungen in Mich.

überwunden werden, ehe es nur beginnen, und tausend wiederum, ehe es vollendet werden kann (vgl. das עדיך תאתה in 4, 8 u. s. ob. S. 152); es gehören grosse und gewaltige Thaten des Herrn dazu, es herbeizuführen. Der Prophet bittet um das vollendete Heil (vgl. 5, 3 ff. mit 5, 1. 2), was das beginnende und halbvollendete voraussetzt; er bittet um das Höchste, indem seine Seele nur in seinem Eintritt Ruhe und Genüge finden kann. Der Anfang und Fortgang allein würden ihm Nichts nützen. Sehr schön verheisst ihm dagegen der Herr in V. 15 auf sein Gebet gerade den Anfang desselben: wunderbare die Erlösung wirkende Thaten. Sie sind das Fundament des ganzen Heiles, durch sie wird das ganze herbeigeführt. Die Verheissung in V. 15 nimmt Rücksicht auf das, was den Propheten zum Gebete getrieben, auf die sorglichen, schweren Gedanken, die ihn zu ihm bewogen. Der Herr als Hirte Israels z. B. Ps. 80, 2; vgl. Stt., wie Gen. 49, 24 und Ps. 23, 1 ff. In wem und durch wen er Israel weiden werde, hat Micha in 5, 3 ff. gesagt. *Dein Volk* spricht den Beweggrund des Weidens für den Herrn aus. *Mit deinem Stabe;* malerisch; vgl. das: *und er steht und weidet* in 5, 3. Der Hirtenstab noch Lev. 27, 32. Ps. 23, 4 und Ez. 20, 37. Er, der Stab Sanft, steht dem Stabe, mit dem der Herr Israel in der Strafzeit züchtigt (s. über diesen z. 6, 9 ob. S. 301 f.), dem Stab Wehe, entgegen. Die nur hier vorkommende Verbindung צאן נחלה (sonst steht immer עם נחלה oder bloss נחלה, wie z. B. in V. 18), ist durch die Darstellung des Herrn als Israels Hirten in den vorhergehenden Worten und durch עם herbeigeführt. Auch צ׳ נ׳ begründet die Bitte, ohne dass jedoch zu übersetzen wäre: *als* u. s. w., indem die Worte dem עמך appositionell coordinirt sind. Israel ist die Heerde, die zu weiden, dem Herrn zugefallen ist. Dass שכני nicht Vocativ, Anrede an den Herrn ist, der zu weiden gebeten wird: *Du, der Du wohnest (Htz.),* sondern ein sich an עמך und צאן נחלתך anschliessender Accusativ: *als eins, welches wohnet,* bedarf kaum eines Beweises. Von einem Wohnen des Herrn auf dem Carmel, seiner bewaldeten Spitze, weiss das A. T. ebensowenig (wie kann man doch aus 1 Kg. 18, 19. 30 Dasselbe so ohne Weiteres folgern!), wie von einem Wohnen Desselben auf dem Horeb und Basan, indem von diesem 1 Kg. 19, 8 und Ps. 68, 16 mit Nichten reden (die letztere St. redet gerade vom Gegentheil). Der Herr wohnt nach ihm auf dem Zion (vgl. bei Micha 3, 11 und 4, 7), und zwar ausschliesslich auf ihm, und nicht auf hohen Gebirgen, wie der Basan (Ps. 68, 16 f.). Und die Worte שכני לבדד gehen deutlich auf die Stellen Num. 23, 9 und Deut. 33, 28 zurück, bes. auf die erstere, und zwar auf sie um so sicherer, als Micha nach 6, 5 die Geschichte vom Bileam und die Weissagungen desselben im Pentateuch genau gekannt und an dieser Stelle vor Augen gehabt hat. Wie das שכני לבדד

des Tempels Zerstörung ausgesprochen wurde, als früher. Man braucht aber nur 3, 9—11 zu lesen, um einzusehen, dass die Weissa-

dass du (Anthropomorphismus) und Israel selbst sie nie mehr sehen können (Anthropomorphismus) und, dass Letztere keine Qual mehr von ihrem Anblick haben, bewirkend; sie werden bei dir völlig begraben und vergessen sein, und so auch vom sündigen Volke völlig vergessen werden; die tiefste Vergessenheit wird sie bedecken, nie werden sie wieder hervorgesucht und hervorgeholt werden. Wie der Herr einst den tyrannischen Pharao und die tyrannischen Ägypter, die Israel in schwerer Knechtschaft hielten (6, 4), bezwang und in die Tiefen des Meeres versenkte (Ex. 15, 5. 10), so dass das Volk sie nicht mehr so, wie es sie vor ihrem Untergange gesehen hatte, sehen konnte (Ex. 14, 13), sie alle ohne Ausnahme todt sah (Ex. 14, 30. 29), und es in dieser Weise von ihrer tyrannischen Macht erlöste: so wird er es dereinst zunächst von der tyrannischen Macht seiner Sünden, die es geknechtet halten werden, dieselben bezwingend und sie ausnahmslos alle in die Tiefe des Meeres werfend und sodann auch von der tyrannischen Weltmacht, mit ihr handelnd, wie einst mit der ägyptischen (V. 15) erlösen. Es ist nicht unmöglich, dass in V. 19 *b* eine Anspielung auf Ex. 15, 5. 10 liegt. כֹּל alle ohne Ausnahme; mit Nachdruck. *Ihre Sünden* die bezwungenen; du wirst sie vergeben und die vergebenen für ewig vergessen. *Ihre Sünden;* in Hem. *a*, wo der Prophet vom Herrn redet, hat er sich in die Zahl des Volkes eingeschlossen (vgl. 4, 14. 5, 4 f.) und sein Vertrauen zur göttlichen Barmherzigkeit gleichsam für die Gläubigen unter demselben, um in ihnen dasselbe Vertrauen zu erwecken, ausgesprochen; in Hem *b*, wo er zur Anrede an den Herrn übergeht, spricht er sein Vertrauen zu der göttlichen Barmherzigkeit in Beziehung auf das Volk als eine von ihm selbst verschiedene, ihm gegenüberstehende Gesammtheit aus (vgl. V. 14 bes. 14 *b* und V. 20 *b*). — V. 20. Noch einen anderen, zweiten Anker ausser der göttlichen Barmherzigkeit, dem göttlichen Gefallen an Gnade, hat die Hoffnung M.'s für sein Volk, seine Hoffnung darauf, dass der Herr demselben seine Sünden vergeben, es erlösen und alle die herrlichen Verheissungen an ihm erfüllen werde, die ihm durch den Mund des Propheten geworden, nämlich die göttliche Wahrhaftigkeit und Treue, die der Herr, weil er seinen Stammvätern dereinst verheissen, und zwar mit grossen, feierlichen Eiden verheissen, ihres Saamens Gott sein, ihn mehren, ihm Canaan geben und ihn zum Segen für alle Völker setzen zu wollen, ihm, der dieser Saame ist, zu erweisen hat und nur in der Erfüllung Dessen, was der Prophet für dasselbe hofft, erweisen kann. *Du wirst Jakob Wahrheit, Abraham Gnade geben,* indem du ihm seine Sünden vergiebst, es mehrst, erlösest, in sein Land zurückführst und dort noch zahlreicher werden lässt und weidest. *Du wirst Jakob Wahrheit geben;* der Prophet betrachtet die Wahrheit als eine Gabe,

ung in 3, 12 ausschliesslich und allein aus der geistgewirkten pro-
ıetischen Erkenntnis erwachsen ist, dass eine solche Verbindung von

ein Geschenk, das Jakob vom Herrn zu Theil wird, als Etwas, das er ihm zu geniessen giebt. Der Herr giebt Jakob Wahrheit, indem er ihm das giebt, wodurch er sich als den Wahrhaftigen erweist, das, worin sein Wort an die Väter desselben, seine Zusage an sie, wahr wird, indem er ihm Erfüllung dieses Wortes und dieser Zusage zu Theil werden lässt; diese Erfüllung oder das Heil Israels: die Vergebung der Sünden desselben, seine Erlösung aus der Gefangenschaft u. s. w., ist die concret gewordene, die verkörperte Wahrheit des Herrn. *Gnade Abraham;* die Wahrheit hat Gnade zu ihrem Inhalte. Der Herr giebt Abraham Gnade, indem er ihm das giebt, worin sich Gnade gegen dasselbe erweist, was ein Ausfluss derselben ist. *Jakob, Abraham,* d. h. den Nachkommen Jakobs, Abrahams. Israel heisst nur hier schlechthin Abraham, sonst immer nur Abrahams Saamen, ein Name, der jedoch ebenfalls verhältnissmässig selten vorkommt (er findet sich im A. T. nur dreimal: Jes. 41, 8. Jer. 33, 26. Ps. 105, 6; vgl. ausserdem 3 Makk. 6, 3. Hebr. 2, 16. Joh. 8, 35. 37). Der Prophet scheint den ganz ungewöhnlichen Namen nicht ohne Absicht gebraucht zu haben. Er erinnert, das israelitische Volk Abraham nennend, den Herrn an seine Verheissungen an den ersten Stammvater desselben als an seine ersten, seine Grundverheissungen, und zugleich meisten und feierlichst gegebenen; er baut, den Namen Abraham von Israel gebrauchend, seine Zuversicht auf Israels Heil auf die Verheissungen an Abraham als auf die vorzüglichsten Verheissungen des Herrn, seine Verheissungen *κ. ἐ.;* er schaut in dem אברהם auf den ersten Anfangspunkt und untersten Grund des Verhältnisses des Herrn zu Israel, als auf das festeste Fundament seiner Hoffnungen für Israel hin. Abraham war der Auserwählte des Herrn und der Verheissungsempfänger *κ. ἐ.*, und als Abrahams Saame, als Abraham hatte daher Israel vor Allem Heil vom Herrn zu erwarten. אשר; nicht: *die Wahrheit, Gnade, welche du* u. s. w., sondern: *Wahrheit, Gnade, welche du* u. s. w. נשבעת לאבותינו; nur dem Abraham hatte Gott die Verheissungen eidlich gegeben, und zwar nur einmal, nachdem Abraham auch die letzte und höchste Glaubensprüfung bestanden hatte (s. Gen. 22, 16 und vgl. 24, 7 und 26, 3), den beiden anderen Patriarchen nur mittelbar, indem er sie Abraham eidlich gegeben. Dieses mittelbar eidliche Geben derselben wird aber stets als ein eidliches Geben derselben betrachtet (s. Gen. 50, 24. Ex. 33, 1. Deut. 34, 4; Ex. 13, 15. Deut. 1, 8 u. s. w.). לאבותינו zeigt, dass *Jakob* und *Abraham* nicht etwa die Patriarchen Jakob und Abraham selbst sind (*Ch. B. Mich. Htz.* u. A.): *dem Jakob, Abraham* in ihren Nachkommen. Bezeichneten die Worte die beiden Patriarchen selbst, so sollte להם stehen. Doch liesse sich sagen, dass M., weil er in Hem. *a* meine, dass der Herr den Vätern in ihren

gränzenloser Verderbtheit und von falschem Vertrauen auf die Gegenwart des Herrn im Tempel bei allen leitenden Ständen des Volkes, wie die war, welche nach 3, 9—11 zur Zeit des Ausspruchs in 3, 12 bei den jerusalemischen Richtern, Priestern und Propheten herrschte, vermöge der göttlichen Heiligkeit nothwendig die Zerstörung des Tempels und der Stadt zur Folge haben musste. Das auch das frische Beispiel der Zerstörung Samaria's und eine unmittelbar drohende assyrische Gefahr sie hervorgerufen, davon findet sich im Texte keine Spur; es muss ganz zwischen den Zeilen gelesen werden. Und weissagt nicht der Prophet in 1, 6. 7 auch Samaria's Zerstörung? Freilich meint *Htz.*, dass, weil 1, 3. 6. 7 Jehova selbst im Begriffe stehe, zum Gerichte über Samarien zu erscheinen, und das gottgesandte Urtheil bereits da sei V. 12 (?), man urtheilen müsse, dass C. 1 nach erfolgtem Einmarsche der Assyrer in Hiskia's viertem Jahre verfasst sei. Aber in 1, 5. 7. giebt uns M. eine ganz andere Wurzel seiner Weissagung in 1, 6. 7 an als ein assyrischer Einmarsch ins Zehnstämmereich, und warum soll diese Wurzel sie nicht allein haben hervortreiben können, und es zu ihrer Entstehung noch einer Begebenheit bedurft haben, die es jedem Nichtpropheten möglich machte, Samaria's Untergang vorauszusagen? Welche grausame Gespensterfurcht vor

Nachkommen Wahrheit und Gnade geben werde, in Hem. *b* nur noch diese Nachkommen vor Augen gehabt habe, von den Vätern in den Nachkommen unwillkührlich zu den Nachkommen selbst übergehend, ein Übergang, welcher am allerwenigsten bei Micha befremden kann; und wider die unsrige liesse sich geltend machen, dass *Abraham* sonst nie für Abrahams Nachkommen stehe, ein Grund, der doch nicht viel sagen will, da nach der Analogie von *Jakob* und *Israel* = die Jakobiten und Israeliten auch leicht einmal ein *Abraham* = die Abrahamiden gebildet werden konnte. Am Meisten scheint noch für die Erklärung der beiden Namen von den Patriarchen selbst das: *du wirst J. Wahrheit geben* zu sprechen. Wahrheit scheint vom Herrn am Besten dem unmittelbar selbst gegeben zu werden, dem er sein Wort gegeben, dem er Zusagen, Verheissungen gegeben. Wie wir haben *Maur. Ges.* Thes. u. A. die Namen aufgefasst. Mit dem *unsern* Vätern geht Micha wieder von der Anschauung des Volkes als einer von ihm verschiedenen Gesammtheit zu der Anschauung desselben als einer Gesammtheit, deren Glied er ist, über. מִימֵי קֶדֶם; der Schwur besteht, ist vorhanden seit den Tagen der Urzeit; der Herr hat ihn seitdem er ihn Abraham geschworen, gleichsam beständig geschworen.

ller wahren Weissagung hat doch der scharfsinnige Mann! Wenn er n 1, 15 vor den Assyriern nach Judäa geflüchtete Israeliten erwähnt nd in 2, 8—10 Beraubung und Verstossung derselben von Seiten der udäer getadelt findet, so hat er diese Stt. ganz falsch und verkehrt edeutet (s. die Auslegung zu ihnen). Auch was *Htz.* dafür, dass '. 6. 7 noch später als C. 3—5 fallen, anführt, kann Dies durchaus icht beweisen. Weder aus 6, 10 noch aus 6, 9 folgt eine grössere läbe des assyrischen Strafgerichts in C. 6 f. als in C. 3—5. Das עו in jenem V. ist dem Zusammenhange nach durch das Vorgeben, ich bekehrt zu haben, nicht durch die unmittelbare Nähe der assyrichen Gefahr hervorgerufen, und in 6, 9 wird einfach mit einem ssyrischen Strafgerichte gedroht. Wahrhaft lächerlich ist es, wenn *Hts.* in der Drohung in 6, 15 und dem Bilde in 7, 1 eine Hindeutung uf den Einmarsch Sanheribs in Palästina im Herbste 714 findet. Als renn jene Drohung nicht einfach aus dem Gedanken, dass die Veretzer des Gesetzes die in ihm gedrohten Strafen treffen müssen, und us der Thatsache, dass das Gesetz seinen Übertretern droht, dass sie äen, aber nicht ärndten würden, hervorgegangen wäre, und als wenn ich ein Prophet einer Drohung, wie die in 6, 15, und eines Bildes, wie as in 7, 1, nicht gleich gut zu allen Jahreszeiten hätte bedienen können!

Das Buch Micha zerfällt — zu diesem Resultate hat uns die geebene Gedankenentwickelung und Auslegung desselben geführt (s. bes. . 270ff. 313f. 337ff.) nicht, wie gewöhnlichan genommen wird[127]), in rei Theile: C. 1—3, C. 4. 5 und C. 6. 7, sondern in zwei: C. 1—5 nd C. 6. 7, von denen der erste als die Weissagung und der zweite ls die Begründung, Motivirung, Rechtfertigung (oder geauer: jener als die Weissagung des Propheten, seine Drohung und erheissung, und dieser als die Begründung, Motivirung, Rechtfergung der ausgesprochenen Weissagung, Drohung und Verheissung esselben) bezeichnet werden muss (vgl. ob. S. 270f.)[128]). Dass mit , 1 in ganz anderer Weise ein neuer Theil beginne, als mit 3, 1 der 4, 1 ist auch abgesehen davon, dass der Inhalt von C. 6 f. sich s ein ganz anderer erweist als der von C. 1—5, sehr klar. Während

27) Von *Calov, Hottinger*, Thes. philol. L. II. C. 1. p. 480, *Ch. B. Mich. Hgstb. Häv., Welte*, Einl. I. 2, 147, *Scholz*, Einl. III. S. 586, *Ew. Meier.*

28) So schon *Tarnov* und *Jahn*, Einl. II. 2, 422.

die Drohungen in C. 1 und 2 und bes. die in C. 2 in C. 3 mit einem blossen ויאמר und einer einfachen Aufforderung zum Hören fortgesetzt werden, und M. in C. 4 sogar ohne alle Vermittelung zu Verheissung übergeht, wird C. 6 aufs Feierlichste eingeleitet, und während C. 3 C. 2 nur einfach fortsetzt, und C. 4 zwar einen dem Inhalte von C. 3 entgegengesetzten Inhalt bringt, aber sich doch eine ganze Zeit lang im engsten und genauesten Gegenzatze zum Schussverse des angeführten C.'s bewegt, findet zwischen C. 5 und C. 6 f. nur eine leise unmittelbare Verbindung Statt (s. ob. S. 272. 75), scheint mit C. 6 etwas ganz Neues zu beginnen.

Der erste Theil des Buches, C. 1—5, zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen. So gewiss aber dies ist, und so einig Diejenigen, welchen das ganze Buch ein in einem Zeitpunkte verfasstes Ganze ist, in dieser Beziehung sind: so schwierig ist es zu bestimmen, wo nun die Gränzscheide zwischen den beiden Unterabtheilungen sei, wo die erste aufhöre, und die zweite beginne, wie viel zu jener und wie viel zu dieser gehöre, und so uneinig sind daher in dieser Beziehung die hinsichtlich der Zweitheiligkeit von C. 1—5 Einigen. Während *Calov, Ch. B. Mich. Hgstb.* und *Häv.* C. 1—5 in C. 1—2 und C. 3—5 theilen, theilen *Tarnov, Ewald* und *Meier* den Abschnitt in C. 1—3 und C. 4—5. — Es kommt bei der Frage ganz darauf an, was in C. 1—5 der Eintheilungsgrund für Micha gewesen ist und daher für uns sein soll. War für ihn der Inhalt der Eintheilungsgrund und muss dieser es für uns sein, so zerfällt C. 1—5 offenbar in C. 1—3 und C. 4. 5. Denn C. 1—3 enthält wesentlich Drohung und C. 4. 5 wesentlich Verheissung. Von C. 1, 2 an bis zu C. 3, 12 ist alles Drohung; die Drohungen, mit denen C. 1 und 2 erfüllt sind, bleiben bei C. 2 nicht stehen, hören nach ihm nicht auf, sondern setzen sich in C. 3 fort; daselbst erreichen sie auch erst ihren Höhepunkt, nämlich in dem Schlussverse des C.'s 3, 12, und es zieht sich durch C. 1—3 eine Drohungsentwickelung, deren Spitze die Drohung in 3, 12 bildet (vgl. ob. S. 82 f.). Dass sich auch viele Rügen in C. 1—3 finden, würde natürlich auch dann Nichts dagegen beweisen, dass diese CC. zusammen einen Theil in C. 1—5, den ersten, ausmachen, wenn diese Rügen in ihm nicht ganz untergeordnet wären. Denn Rüge und Drohung sind stets aufs Innigste mit einander verbunden; wie jene

hne diese, so kann diese ohne jene nicht gedacht werden; und es ist icht nöthig, dass C. 1—3 um ein zusammengehöriger Theil in C. 1—5 ein zu können, bloss Drohung enthalten: die Verheissung in C. 4. 5 ann auch Drohung und Rüge gegenüberstehen. Aber die Rüge t in C. 1—3 in der That nur ganz untergeordnet, nur Nebensache; ie dient daselbst nur der Drohung, so dass die CC. als wesentlich rohenden Inhalts müssen bezeichnet werden.[129]) Viel mehr als der

29) In 1, 5 begründet sie nur kurz das verkündete Kommen des Herrn zum Gericht, gleich wieder der Drohung weichend; in 1, 7 liegt sie theils nur indirekt und mittelbar angedeutet, theils wird mit ihr daselbst nur die entsprechende Strafe ganz kurz motivirt; in 1, 13 wird sie ebenfalls nur zur Begründung der Drohung hinzugefügt. C. 1 enthält augenscheinlich von einem Ende bis zum anderen Drohung. Dass in 2, 1 f. wesentlich gedroht wird, zeigt das הוי an, mit dem diese VV. beginnen; nur um dieses und seine Ausführung in 2, 3—5 zu motiviren, wird die Rüge ausgesprochen (vgl. ob. S. 115). Die Drohung nimmt sie daselbst gleichsam in die Mitte. Der Prophet geht in 2, 1—5 von der allgemeinen Drohung gegen das ganze Volk zu der speciellen gegen die Reichen und Vornehmen unter ihm über, jene auf diese Hauptsünder im Volke anwendend. In 2, 6—11 vertheidigt M. allerdings auch die Rüge in 2, 1—5 und rügt er dabei aufs Neue; aber er vertheidigt daselbst auch, und, wie man aus 2, 7 und besonders 2, 11 ersieht, noch viel mehr, die Drohungen in den angeführten Stellen (und in C. 1) — 2, 7 und 2, 11 zeigen recht, dass die Reichen 2, 1—4 besonders als Drohung aufgefasst haben und der Prophet sie wesentlich als solche angesehen hat — und spricht, die schon ausgesprochenen wiederholend, bestätigend und bekräftigend, neuen Drohung aus. In C. 3, 1—4 wird die Rüge allerdings direkt, zuerst und ziemlich breit dargelegt, aber eine Drohung ist doch, wie die parallele Strophe in 3, 5—8 zeigt, auch hier das Ziel; nur um ihrewillen steht sie da; der Prophet setzt in 3, 1—4 C. 2 und also wesentlich seine Drohung fort. 3, 5—8 muss geradezu als ein Drohspruch gegen die falschen Propheten bezeichnet werden, denn Strafdrohung kündigt M. in den Einleitungsworten der Strophe an; in 3, 5 motivirt er die auszusprechende Drohung nur beiläufig einleitungsweise. In 3, 9—12 kündigt der Prophet zwar auch zunächst Rüge an, aber auch Drohung, und auf diese hat er es besonders abgesehen, und auf sie fällt in der Strophe das Hauptgewicht. Auf die ungeheure, tief einschneidende Drohung in 3, 12 hat er ja von Anfang an zugestrebt, nach ihr als dem Ziel- und Schlusspunkte aller seiner Drohungen getrachtet; sie ist das scharfe, gewaltige, erschütternde Ziel aller seiner bisherigen Drohungen. Mit 1, 2—4 beginnend und mit 3, 12 schliessend, beginnt und schliesst C. 1—3 mit Drohung.

Umstand, dass C. 1—3 auch Rüge enthält, scheint die Thatsache, dass in ihr auch eine Verheissung ausgesprochen wird, dagegen zu sein, dass C. 1—3 zusammengehören. Dadurch scheint nämlich ihr Character als Drohung alterirt zu werden. Allein M. giebt doch die Verheissung in 2, 12 f. auch mit, um den tyrannischen Grossen, die ihm vorwerfen, dass er nur immer drohe, zu zeigen, dass er nicht bloss nur zu drohen, sondern auch zu verheissen habe, dass er ebensowohl Gutes zu verkünden habe, als die Lügenpropheten, deren Weissagungen die Grossen lieber hören, weil ihnen in denselben Gutes verkündet wird (vgl. ob. S. 119 ff. Text), und 2, 12 f. gehört also gewissermaassen noch zu der in 2, 7 beginnenden Vertheidigung der Drohung in 2, 1—5. Auch schliesst die Verheissung, in ihrem Gegensatze zu den Verheissungen der falschen Propheten gefasst, einem Gegensatze, in dem sie gefasst werden muss, eine Drohung ein, ist sie insofern geradezu nur die Wiederholung und Bestätigung der Drohungen in C. 1, 2—2, 11. Endlich ist doch auch die Verheissung in 2, 12 f. zu kurz, um den Character von C. 1—3 als Drohung C. 4. 5 als Verheissung gegenüber alteriren zu können. C. 1—3 enthält ja immer ganz überwiegend und fast ausschliesslich Drohung, diese bildet seinen wesentlichen, eigentlichen Inhalt, und giebt ihm seinen Character, ebenso wie umgekehrt C. 4. 5 ganz überwiegend und fast ausschliesslich Verheissung enthält, indem die Drohungen in 4, 9 f. 14 nur ganz kurz sind und nicht sowohl, um zu drohen, als vielmehr, um Missdeutung und Missbrauch der Verheissungen in 4, 1—8 zu wehren, ausgesprochen werden (s. ob. S. 154 f. und vgl. S. 367), Verheissung den eigentlichen, wesentlichen Inhalt dieser CC. bildet und ihnen ihren Character giebt. 2, 12 f. ist nur ein Vorspiel und eine Probe der Verheissungen in 4. 5. Dagegen spricht wider eine förmliche Eintheilung von C. 1—5 in C. 1—3 und C. 4. 5 entschieden, dass in 4, 1 der Eintritt eines neuen Abschnittes formell so gar nicht bezeichnet wird, dass diese Stelle so gar nicht den Eindruck macht, die zweite Hälfte in C. 1—5 zu bezeichnen. Die Verheissung in 4, 1 ff. (und mit ihr die Verheissungen in C. 4 f. überhaupt) wird ja einfach und eng durch ו an die Drohung in 3, 12, zu der sie noch dazu im genauesten, schärfsten Gegensatze steht, (und mit ihr an alle vorangehenden Drohungen des Buches) angeschlossen. Will man daher nicht in 3, 1 den

nfang der zweiten Unterabtheilung in C. 1—5 anerkennen, so scheint s besser zu sein, C. 1—5 formell ganz ungetheilt zu lassen und ur anzunehmen, dass der Theil inhaltlich wesentlich in Drohung C. 1—3) und Verheissung (C. 4. 5) zerfalle. Einem solchen inaltlichen Zerfallen von C. 1—5 in Drohung und Verheissung ohne ormelle Eintheilung des Abschnittes in C. 1—3 und C. 4 f. entspricht uch ganz die Begründung seines Inhaltes in C. 6. 7. Hier wird nämch die Drohung und Verheissung in C. 1—5 begründet ohne dass ie Begründung dieser von der jener formell irgendwie geschieden rird, indem sich 7, 7, wo die Begründung der Verheissung in '. 1—5 eintritt, aufs Engste an 7, 1—6 anschliesst, mit welcher Strohe die Begründung der Drohung in C. 1—5 schliesst. — Während nun o eine förmliche Eintheilung von C. 1—5 in C. 1—3 und C. 4. 5 icht Stich hält, lässt sich für eine solche in C. 1. 2 und C. 3—5, für ie ausser den oben Angeführten auch *Hitzig* ist, wenn er C. 1 f., C. 3 -5 und C. 6. 7 zu verschiedenen Zeiten verfasst sein lässt, Mehreres nführen. Zuerst dass, wenn C. 1 und 2 die erste Unterabtheiung in C. 1—5 bilden, die beiden Unterabtheilungen, ebenso wie der weite Theil, mit Drohung (und Rüge) beginnen und mit Verheissung chliessen, ein Gang, den die Reden der Propheten so oft nehmen. er gleiche Gang, den alle Abschnitte des Buches bei der Annahme ekommen, dass mit C. 3 die zweite Unterabtheilung in C. 1—5 beinnt, begünstigt diese Annahme unläugbar. Es scheint, als habe Micha n seinem Buche denselben Kreislauf, den Kreislauf von Drohung Rüge) und Verheissung, dreimal durchlaufen, die beiden ersten Male infach drohend (rügend) und verheissend, das dritte Mal die Drohung nd Verheissung der beiden ersten Kreisläufe begründend und dann 7, 11—13 vgl. 7, 4 *b*) wiederholend und bestätigend. Allerdings ind 2, 12 und 13 mit durch die Vorwürfe der Vornehmen und die 'erheissungen der falschen Propheten hervorgerufen; aber doch keiesweges bloss durch sie: sie sind auch und vor Allem einfach als die en Drohungen in C. 1,2—2,11 entgegengesetzte Verheissung, die der rophet auch zu geben hat, ausgesprochen. Ferner spricht für die intheilung von C. 1—5 in C. 1 f. und C. 3—5, dass bei ihr die rohung und Verheissung in den beiden Theilen in so trefflichem egensätzlichen Verhältnisse zu einander steht, und so beide Theile

sich so schön abrunden. Die Verheissung in 2, 12 f. steht in trefflichem Gegensatze zu der Drohung in C. 1, zu der Hauptdrohung daselbst, der Juda betreffenden in 1, 8—16 vornehmlich, und vor Allem wieder zu dem Schlusse dieser Hauptdrohung, 1, 16 (vgl. ob. S. 122f. 124. 126), sowie auch zu den Drohungen in C. 2 (2, 4. 5. 10), die ja nur die in 1, 8—16 gegen das ganze Volk ausgesprochenen Drohungen angewendet auf die Reichen und Grossen als die Hauptsünder im Volke sind. Ebenso stehen die Verheissungen in C. 4 f. in schönem Gegensatze zu der Schluss- und Hauptdrohung in C. 3, der Drohung in 3, 12. Sie entwickeln sich wesentlich im Gegensatze zu dieser, von ihr bestimmt und beherrscht. Wie in 3, 12 Zion tiefste Erniedrigung gedroht wird, so wird in C. 4, so weit das C. verheissenden Inhalts ist, allenthalben und im Grunde selbst noch in C. 5 Zion Verherrlichung verheissen, drehen sich alle Verheissungen in beiden CC. wesentlich um Zion. Zu ihm strömen die Völker und von ihm gehen Gesetz und Wort des Herrn aus, auf ihm regiert der Herr über sein zurückgekehrtes Volk, zu ihm (der Davidsburg auf ihm) kehrt die alte davidische Herrschaft zurück und auf ihm regiert somit der in Bethlehem geborene neue grosse davidische Herrscher, der Messias 5, 1, von dessen Regimente und Volke C. 5, 2—14 spricht (vgl. ob. S. 148 und bes. 150 f.). Auch die Drohung in 4, 9—14, welche die Drohung in 3, 12 wiederholt und ergänzt, und speciell die in sie eingeflochtene Verheissung in 4, 11—13, hat es überall mit Zion zu thun, was daselbst fast in jedem V. vorkommt. Bilden 1—2 und 3—5 zwei Theile, so haben wir in beiden den herrlichsten Satz und Gegensatz. Sodann ist dafür, dass C. 1—5 in 1. 2 und 3—5 zerfällt, auch der schon von *Hgstb.*, Christol. III. S. 239 ff. und *Häv.* Einl. II. 2. S. 366 geltend gemachte Umstand, dass in 3, 1 formell ein neuer Anfang gesetzt ist. Da nämlich das ganze Buch und der zweite begründende Theil desselben mit שמעו, mit der Aufforderung, zu hören, beginnt, so dürfen wir wohl daraus, dass C. 3 ebenfalls mit diesem Worte, dieser Aufforderung anhebt, schliessen, dass daselbst ein neuer Abschnitt anhebe. Dass auch 3, 9 mit שמעו beginnt, darf nicht eingewendet werden, denn das שמעו daselbst ist nur die Wiederaufnahme des שמעו in 3, 1, indem die Strophe in 3, 9—12 die beiden Strophen in 3, 1—4 und 3, 5—8 zusammenfasst. (Über das

שמעו in 6, 9 s. ob. S. 294). Auch dass dem שמעו in 3, 1 ein ואמר vorangeht, was *de Wette*, Einl. S. 363 gg. *Hgstb.* und *Häv.* einwirft, darf nicht eingewendet werden. Dem שמעו noch vorangeschickt, um auszusagen, dass in 3, 1 die Fortsetzung der Rede Micha's in 1. 2 oder ein den Anfang des Redens des Propheten in 1, 2—2, 13, sein erstes Reden daselbst, fortsetzendes zweites Reden desselben beginne (s. ob. S. 127), muss ואמר vielmehr umgekehrt ebenfalls dafür geltend gemacht werden, dass die Rede in C. 1—5 in 3, 1 von Neuem anhebe, und C. 1—5 so in 1. 2 und 3—5 zerfalle. Allerdings sagt ואמר zunächst und vorzüglich aus, dass mit 3, 1 eine Fortsetzung der Drohrede in C. 1. 2 anhebe, und man könnte somit meinen, das Wort leite nur C. 3 als den zweiten Theil von C. 1—3, dem drohenden Theile von C. 1—5, ein (das ואמר mit den darauffolgenden Rügen verhält sich zu 2, 6—11 ähnlich, wie 3, 9 ff. zu 3, 8, s. ob. S. 132—134); allein einerseits muss doch ואמר auch als die Fortsetzung des ganzen ersten und zweiten C.'s, auch der Verheissung in 2, 12 f., betrachtet werden — die Verheissung in 2, 12 f. darf, nicht bloss die Vollendung der Vertheidigung der Drohung, sondern auch um ihrer selbst willen gegeben (vgl. ob. S. 399), nicht ganz von dem, was von 3, 1 an fortgesetzt werden soll, ausgeschlossen werden — und andererseits schliesst sich die Verheissung in 4, 1 ff. formell so eng an die Drohung in 3, 12 und somit an das ganze dritte C. an, dass sie von der mit ואמר angekündigten und in 3, 1 beginnenden Fortsetzung der Rede in 1. 2 gar nicht auszuschliessen ist, Gerade, dass 2, 12 f. von dem, was in 3, 1 ff. fortgesetzt werden soll, nicht ganz darf ausgeschlossen werden, lässt in der Fortsetzung auch neue Verheissung erwarten, und eben diese zu erwartende Verheissung finden wir in C. 4 f. Endlich muss auch das noch für die Eintheilung von C. 1—5 in 1. 2 und 3—5 angeführt werden, dass die Drohung in C. 3 ausdrücklich gegen die leitenden Stände des Volkes: die Richter (3, 1—4), die Propheten (3, 5—8), alle leitenden Stände, die Richter, Priester und Propheten, zusammen (3, 9—12) gerichtet ist, während in C. 1. 2 nur theils das ganze Volk, theils die Reichen und Mächtigen im Allgemeinen bedroht werden. Nach allem Angeführten müssen wir bei aller Anerkennung der relativen Berechtigung der inhaltlichen Eintheilung von C. 1—5 in C. 1—3 und C. 4. 5 die

Eintheilung dieses ersten Theiles des Buches in C. 1. 2 und C. 3–5 doch für die richtige halten. Jedenfalls aber hängen die beiden Unterabtheilungen in C. 1–5 so innig zusammen, dass sie eben nur Unterabtheilungen in diesem ersten Haupttheile des Buches sein können und als Theile des Buches mit dem Abschnitte in C. 6. 7 gar nicht zusammengestellt werden dürfen. Dies zerfällt wesentlich nur in zwei Theile. [130])

130) Die weitere Eintheilung der einzelnen Theile des Buches in kleinere Theile und in Strophen betreffend, so kann und muss man C. 1. 2, die erste Unterabtheilung des ersten Haupttheils, zwar dem Inhalte nach in Drohung (1, 2–2, 11) und Verheissung (2, 12. 13) theilen, lässt sie aber, da die Drohung in ihr so ganz überwiegt und die Verheissung in 2, 12 f. in einem speciellen Verhältnisse zu der Strophe in 2, 6–11 steht, besser in C. 1, die Drohung gegen das ganze Volk, und C. 2, die Drohung gegen die Hauptsünder im Volke, die Reichen und Mächtigen (die gewissermaassen die Anwendung der Drohung gegen das ganze Volk auf sie ist) zerfallen. Dass C. 1 wiederum in zwei Strophen zerfällt: 2–7 und 8–16, deren erste nach der einleitenden Verkündigung des nahen Völkergerichts und seiner Begründung mit den Sünden der beiden israelitischen Hauptstädte die Weissagung vom Untergange Samaria's und des Zehnstämmereiches und deren zweite die Verkündigung des Gerichtes auch über Juda und Jerusalem enthält, kann nicht zweifelhaft sein. Ebenso unzweifelhaft zerfällt C. 2, 1–11 in die zwei Strophen 2, 1–5 und 2, 6–11, die Drohung gegen die reichen, mächtigen Unterdrücker und ihre Vertheidigung gegen ihre Vorwürfe. Nur das kann zweifelhaft sein, ob 2, 11. 12 noch zu der zweiten Strophe gehören oder eine eigene ausmachen. Wir müssen die beiden VV. trozdem, dass sie noch in einer gewissen Beziehung zu der Strophe in 2, 6–11 stehn, für eine eigene Strophe erklären. Sie sind zu selbstständig, um geradezu einen Theil der mit 2, 6 beginnenden Strophe zu bilden. C. 1. 2 enthält so fünf Strophen, von denen die erste und zweite und die dritte und vierte zwei Paare bilden und die fünfte inhaltlich den vier ersten gegenüber steht. Die Strophen enthalten 6. 9. 5. 6 und 2 Verse. — C. 3–5 zerfällt natürlich inhaltlich in die Drohung in C. 3 und die Verheissung in C. 4. 5. Die Drohung enthält wiederum drei Strophen jede zu 4 VV., von denen jedoch die beiden ersten, insofern die dritte gegen die in beiden Bedrohten (und dazu noch gegen die Priester als solche) gerichtet ist und so beider Inhalt zusammenfasst, näher zusammengehören, zusammen der dritten gegenüberstehn. Was den verheissenden Theil in C. 3–5 anbetrifft, so ist seine Stropheneintheilung nicht ohne Schwierigkeit. Zunächst ist es die Frage, ob 4, 6. 7 noch zu der Strophe in 4, 1–5 gehören oder eine eigene Strophe bilden. Für das Letztere ist, dass

§ 6. *Geist des Propheten; Eigenthümlichkeiten seines Buches, namentlich in Darstellung und Sprache.*

Der Prophet Micha zeigt sich beseelt und durchdrungen vom lautersten sittlichen Geiste, vom lebendigsten Sinne und Gefühle für Ge-

4, 1—5 durch V. 5 so abgerundet und abgeschlossen wird, wie denn auch 4, 6. 7, als eigene Strophe gefasst, schön abgerundet ist, und gegen dasselbe möchte sich die Kürze der Strophe in 4, 6. 7 nicht einwenden lassen (vgl. die mit 4, 6. 7 parallele Strophe in 2, 12. 13). Auch dass die Masorethen einen Zwischenraum zwischen V. 5 und 6 setzen, lässt sich für die Selbstständigkeit von V. 6. 7 anführen. Ferner ist es die Frage, ob V. 8 noch zu dem Vorhergehenden gehört oder zu der Strophe in 4, 9—14. Für das Letztere, wofür die Masorethen und *Htz.* sind, liesse sich der enge Zusammenhang zwischen 4, 9 und 4, 8 geltend machen (es sieht so aus, als hinge sich 4, 9—14, zwischen 4, 8 und 5, 1 mittenhinein tretend, an den ersteren V.), wider sie spricht aber, dass doch in 4, 9 klärlich eine Wendung im Gedanken eintritt (gewissermaassen der in 2, 6 ähnlich), und dass 4, 9 -14 sich nicht bloss im Gegensatze zu 4, 8, sondern auch zu 4, 6. 7 bewegt (vgl. mit diesen VV. 4, 10). Man könnte, weil dies der Fall ist, sich die Strophe nicht auch im Gegensatze zu 4, 1—5 bewegt, es an einer Verbindung zwischen V. 6. 7 und V. 8 nicht fehlt (der Herr regiert auf Zion, V. 7, und zum Heerdenthurme, dem Hügel der Tochter Zion, kommt die frühere davidische Herrschaft, in deren Träger er auf dem Zion regiert) und endlich 4, 1—5 sich so scharf abschliesst, V. 6—8 zu einer Strophe verbinden wollen; aber besser wird man sie nur für den zweiten oder für den zweiten und dritten Theil einer von 4, 1 bis 4, 8 reichenden Strophe halten. 4, 9—14 steht doch, auf 3, 12 zurückgehend, allen bisher ausgesprochenen Verheissungen, wenn auch der in 4, 1—5 nicht ausdrücklich, entgegen, und die einzelnen Theile von 4, 1—8 werden alle dadurch zu einem Ganzen verbunden, dass sie von Zions Verherrlichung reden. Nur so viel ist wahr, dass sich 4, 1—5 mehr noch als ein kleines Ganze in 4, 1—8 darstellt, als 4, 6. 7 und 4, 8. Die Strophe in 4, 1—8 theilt sich zunächst in 4, 1—5 und 4, 6—8 und diese drei VV. wieder in 4, 6. 7 und 4, 8. Darüber, dass 5, 1 nicht zu der Strophe in 4, 9—14 gehöre, s. ob. S. 202 f. C. 5 zerfällt in die drei Strophen 5, 1—5, 5, 6—8 und 5, 9—14, von denen jedoch die beiden letzteren näher zusammengehören, indem sie beide vom messianischen Volke sprechen, während die erste vom messianischen Könige. Über das Verhältniss jener zu einander s. ob. S. 257 und 247. Die Eintheilung des zweiten begründenden Theils des Buches ist sehr klar. Er zerfällt in die Begründung der Drohung (6, 1—7, 6), die Begründung und Wiederholung der Verheissung (7, 7—13) und den die Gefühle des Propheten der Drohung und Verheissung

rechtigkeit, Liebe und Treue in den menschlichen Verhältnissen, vom klarsten und schärfsten Bewusstsein einerseits von dem tiefen und allgemeinen Verderben seiner Zeit, die keine wahre Rückkehr zum Herrn hoffen lässt, andererseits davon, dass die göttliche Gerechtigkeit unumgänglich nothwendig ein Strafgericht über das so tief- und allgemein verderbte Volk verhängen müsse, ein Strafgericht, das sein Verhältniss zu ihm für eine Zeit lang ganz aufhebt, von hohem, freudigem Muthe den verderbten und alle Zucht des Wortes hassenden mächtigen Volksleitern seiner Zeit gegenüber und von dem ganzen Selbstgefühle eines mit dem Geiste Gottes und darum mit Kraft erfüllten wahren Propheten gegenüber den geist- und kraftlosen, feilen, feigen und volksschmeichlerischen falschen, von starkem unerschütterlich festem Glauben an Israels Erwählung und an die Barmherzigkeit und Treue des Herrn gegen dasselbe, von der feurigsten Liebe zu seinem Volke und dem innigsten und zartesten Mitleiden mit ihm und vom dem tiefsten, regsten Gefühle überhaupt. Mit gewaltiger Kraft wirft er die vermeintliche, falsche Bekehrung des heuchlerischen Volkes, seine Rückkehr zu bloss äusserlichem Gottesdienste mit Opfern und Gaben, zu Boden und mit eindringender Schärfe und hoher Klarheit zeigt er ihm, worin die wahre, der es immer noch ermangele, bestehe: in Gerechtigkeit, Liebe und Demuth (6, 6—11). Unübertrefflich zeichnet er die dereinstige wahre Bekehrung des gestraften Volkes, wie es seine Sünde erkennt, sich willig in die schwere göttliche Strafe ergiebt, mit starkem, festem Glauben auf sein Heil und die Züchtigung der Weltmacht hofft und beharrlich um Beides bittet und geduldig darauf harrt (7, 7—10).

gegenüber aussprechenden und seine Aneignung der letzteren im Glauben darstellenden Schluss (7, 14—20). Die Begründung der Drohung geht in drei Strophen vor sich (6, 1—8: Israels Wiederherstellung des durch seinen Abfall gestörten Bundesverhältnisses ist eine nur scheinbare; 6, 9—10: göttlicher Versuch, dasselbe durch dass blosse Wort wiederherzustellen; 7, 1—6: Vergeblichkeit dieses Versuches wegen des tiefen und allgemeinen Verderbens des Volkes und daher Nothwendigkeit der Strafe), die der Verheissung in einer, und der Schluss besteht ebenfalls aus einer, so dass C. 6. 7 wie 1. 2 fünf Strophen enthält. (Darüber ob. 7, 7. 8 zu 7, 1—6 oder 7, 9—13 gehöre, s. ob. S. 339 f.). Da C. 3—5 aus 8 Strophen besteht, wovon drei auf die Drohung in C. 3 und fünf auf die Verheissung in C. 4 f. kommen, so besteht das ganze Buch aus achtzehn Strophen (5. 8.5).

Überall straft er die Unterdrückung der Armen und Schwachen, mit deren Leiden er das zarteste Mitgefühl hat (2, 9. 3, 2. 3) an den Mächtigen, in sie vor Allem setzt er den Abfall, der so unumgänglich gänzliche Auflösung des Verhältnisses Israels zum Herrn in der näheren Zukunft zur Folge hat. Bitter schmerzt es ihn, dass alle Liebe und Treue im Volke, selbst die unter den nächsten Verwandten, so ganz dahingeschwunden ist (7, 1—6). Wie tief er das Verderben des Volkes durchschaut hat und wie er sich über dasselbe so gar keine Täuschung macht, zeigt 7, 1—6, eine einzige Stelle. Kein Prophet hat die Allgemeinheit und Tiefe des sittlichen Verderben Israels so stark und mit so düsteren Farben geschildert, wie Micha hier. Sein gewaltiges Hervorstellen der Drohung (C. 1—3), die schneidende Schärfe derselben (kein Prophet vor ihm hat geradezu Jerusalem und dem Tempel mit Zerstörung gedroht), ihre gründliche Begründung (C. 6, 1—7, 6) und des Propheten wiederholtes Hervorheben, dass die Verheissung für die fernere Zukunft die Drohung für die nähere durchaus nicht aufhebe (4, 9—14. 7, 13), legen ein starkes Zeugniss ab, wie von seiner klaren Erkenntniss der Unmöglichkeit, das Volk durch das prophetische Wort zur Busse zu führen, so davon, dass er von der Überzeugung tief durchdrungen war, dass vermöge der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Sünde Strafe, und auf einen so tiefen und allgemeinen Abfall, wie der Israels, Verwerfung folgen müsse. Vgl. auch 7, 1—4*a* mit *b*. Die mächtigen Unterdrücker züchtigt er rücksichtslos mit den stärksten Worten (3, 2. f. 3, 9—11) und lässt sich durch ihren Widerspruch nicht schrecken, sondern erweist seine Grundlosigkeit (2, 6—10) und schärft seine Rügen und Drohungen darauf nur noch mehr (2, 10. 3, 1—4. 9—12). Sowohl gegen die tyrannischen Grossen als gegen ihre feilen Helfershelfer, die falschen Propheten, die er aufs Tiefste verachtet, schwingt er die Geissel des Spottes (2, 4. 11. 3, 5 ff.). So unerschütterlich fest es ihm steht, dass Israel in der nächsten Zukunft in die Hand der Weltmacht gegeben wird, die seine Hauptstädte zerstört, es in die Gefangenschaft führt und dem davidischen Königthume ein Ende macht, so fest steht es ihm doch auch, dass diese Katastrophe nicht das Ende Israels, dass sie nur ein nothwendiger Durchgangspunkt zur herrlicheren Wiederherstellung desselben ist, und seine zuversichtliche Erwartung dieser

wurzelt in seinem lebendigen Glauben an das barmherzige und treue Wesen Gottes. Daher kann er die Wiederherstellung Israels so ausführlich und so glänzend schildern. Die Liebe zu seinem Volke treibt ihn zur Trauer über sein Geschick (1, 8 f. s. ob. S. 107), zu dringenden Ermahnungen an dasselbe auf die göttliche Drohung zu hören (6, 9) und zu feurigem Gebete für die Verwirklichung des ihm verheissenen Heiles (7, 14). Von der Gefühlvollheit Micha's zeugen Stellen, wie 1, 8 f. und 7, 1—6. Er gleicht in Beziehung auf sie dem Jeremia, dessen Vorläufer er darin und überhaupt ist, und der daher seine Worte öfter vor Augen gehabt hat.

Zu den nicht der schriftstellerischen Darstellung angehörigen Eigenthümlichkeiten des Buches Micha ist vor Allem die zu rechnen, dass in ihm der Zeit, in welcher es ans Licht trat, so unbedingt und doch wiederum, wie uns der Erfolg zeigt, den es bei des Propheten Zeitgenossen hatte, nur scheinbar ganz unbedingt gedroht wird. Wir haben ob. S. 162 nachgewiesen, wie der Grund dieser Erscheinung in dem Zwecke, den es für die Zeit Hiskia's und die Nachwelt hatte, und in der Lebensaufgabe, die seinem Urheber gestellt war, zu suchen ist. Ebenso eigenthümlich, wie die unbedingte Drohung selbst, ist für dasselbe auch, dass sie nebst der ihr angeschlossenen Verheissung ex professo in einem eigenen Theile begründet und gerechtfertigt wird, eine Begründung und Rechtfertigung, welche zeigt, wie ernst es dem Propheten mit seiner unbedingten Drohung war, indem sie nachdrücklich auf sie als auf eine unbedingte, auf ihre Unbedingtheit hinweist. Denselben Grund, welchen die Unbedingtheit der Drohung im Buche hat, hat auch noch eine andere Eigenthümlichkeit desselben, dass die Feinde in dem drohenden Theile fast nirgends (nur 4, 10 macht eine Ausnahme, und nicht einmal eine rechte) genannt werden, obgleich der Prophet die Assyrier daselbst sicher im Auge hat, sondern nur erst in den verheissenden Theilen und zwar auch hier nur indirekt und selten (5, 4 f. 7, 12) erscheinen (s. ob. S. 181 f.). Weitere Eigenthümlichkeiten des Buches sind erstens, dass nirgends in ihm falsche Politik, hervorgegangen aus wiederum von Unglauben an die Macht und Gnade des Herrn herrührender Furcht vor den Mächten der Zeit und Vertrauen zu ihnen, am Volke getadelt wird, sondern nur religiöse und moralische Gebrechen desselben:

ötzendienst, Zauberei, Habsucht, der Alles feil ist, und aus ihr her-
ırgehende Unterdrückung der Armen und Schwachen, Heuchelei und
inzlicher Mangel an Liebe und Treue gerügt werden [131]); ferner, dass
ihm weder die Hauptgegnerinn der assyrischen Weltmacht, Ägyp-
n, noch irgend eines der Nachbarvölker Juda's und Israels berührt,
ıss in ihm der mannichfachen Verhältnisse aller dieser Völker zu den
iden israelitischen Staaten nicht mit einem Worte gedacht wird, son-
rn die Weissagung, von der Völkerwelt ringsum ganz absehend (nur
e assyrische Weltmacht tritt in ihr auf) und ganz nach innen gekehrt,
ch ausschliesslich mit Juda und Israel, seinen religiösen und sittlichen
ıständen, beschäftigt [132]); endlich, dass in ihm die Weltmacht der
it, Assyrien, selber einfach nur als Strafwerkzeug für die religiösen
ıd moralischen Sünden Israels und Juda's erscheint. Alle diese Ei-
nthümlichkeiten hängen natürlich aufs Engste zusammen (sie con-
tuiren zusammen den rein ethischen Charakter des Buches im
egensatze zu dem ethisch politischen des Buches Jesaia), stehen
enso in Zusammenhang mit der Thatsache, dass die Assyrier in den
ohenden Theilen des Buches nirgends genannt werden und haben
it ihr und der Unbedingtheit der Drohung einen Grund. War es
icha's einziger Zweck mit seinem Buche für seine Zeit und seine
ophetische Lebensaufgabe für dieselbe, Israel zur Busse zu führen,
mit ihm die Rettung aus der Hand der assyrischen Weltmacht zu

1) Nur einmal in 5, 9 f. werden ganz indirekt Furcht vor den Mächten der Zeit und Vertrauen zu ihnen aus Unglauben an die Macht und Gnade des Herrn gerügt. Die daselbst angedeutete Anschaffung von Rossen und Wagen und Erbauung von Festungen deutet nämlich auf jene hin — weil man vor den Völkern Furcht hatte, indem man auf die Macht und Gnade des Herrn nicht baute, versah man sich mit fleischlichen Schutz- und Trutzmitteln aller Art — und kann nicht ohne Vertrauen auch zu mächtigen Staaten gedacht werden. Wer auf Rosse u. s. w. vertraut, muss und wird auch auf Staaten vertrauen, die Rosse u. s. w. haben.

2) Doch deutet Micha in 7, 12 auf Verhältnisse Israels zu Ägypten, zu den Völkern zwischen Ägyptens Gränze und dem Euphrath und zu fernen Völkern hin; s. ob. S. 354. 57. 61; wiewohl an dieser St. die angeführten Länder und Völker einfach nur als solche in Betracht kommen, in und unter denen Israeliten zerstreut leben, weil Israels Abfall dessen Zerstreuung bewirkt hat, und aus denen sie in der Erlösungszeit gesammelt werden sollen.

Theil werden könnte, die ihm zugedacht war, so musste sich sein Auge auf die Gebrechen des Volkes richten, welche dieser Rettung vorzüglich im Wege standen, so konnte er sich nicht wohl mit Israels Verhältnissen zu seinen Nachbarvölkern und Ägypten beschäftigen, und so kam ihm Assyrien nothwendig nur einfach als Strafwerkzeug in Betrachtung. An der Nichtbekämpfung falschen Vertrauens zu der ägyptischen Macht und somit zur Nichterwähnung derselben ist jedoch vielleicht auch noch der Umstand Schuld, dass das von Jesaia in 28—32 vgl. 20 bekämpfte Streben nach einem Bündnisse mit Ägypten zur Zeit als Micha mit seinem Buche hervortrat (in Hiskia's allerersten Jahren) noch nicht oder doch nur erst in seinen ersten, leisen Anfängen hervorgetreten war. Möglich auch, dass der Mangel an Rüge falscher Politik und die Nichterwähnung Ägyptens nur einfach noch in dem unpolitischen Charakter Micha's, der es eben bewirkte, dass er zu der eigenthümlichen Lebensaufgabe, die ihm zu Theil ward, berufen wurde, ihren Grund haben. Möglich auch das alle drei Ursachen zusammenwirkten. Der unpolitische Character Micha's hat wohl sammt seiner unmittelbaren Folge und den Folgen wiederum dieser Folge in Micha's Geburt in dem ganz unbedeutenden Landstädtchen Morescheth Gath seinen Grund. Wenigstens war der politisch-ethische Prophet Jesaia ein Jerusalemit und zwar vielleicht ein mit dem davidischen Geschlechte verwandter oder doch sehr vornehmer. Damit, dass Assyrien im Buche einfach nur die Weltmacht ist, der sich der Herr als Werkzeug bedient, Israels religiösen und sittlichen Abfall zu strafen, hängt auch die Gestalt, welche die Verheissung im Buche hat, theilweise zusammen. In der bevorstehenden Strafzeit wegen seines durch keinerlei Rüge und Drohung zu hebenden Abfalls in die Hand der Weltmacht gegeben, wird Israel in der fernerliegenden messianischen Zeit, nachdem es sich in Folge der Strafe herzlich bekehrt, aus ihr durch ähnliche göttliche Wunderthaten, wie einst die in Ägypten waren, errettet (die Errettung aus Ägypten ist das Vorbild der Errettung aus Assurs Hand), die Weltmacht bestraft und das jetzt heilige Volk von nun an gegen alle die Angriffe beschützt, die etwa sie oder irgend eins der Völker versucht. Der Messias ist sein Erretter und Schützer. Alles, was es durch die Weltmacht verloren, erhält es zurück: Zahlreichheit, Land, Stadt, Tempel, Regiment des Herrn über sich, davidisches König-

ıum im Messias. Characteristisch für Micha's Buch ist auch, dass er, ıssur als das Land Nimrods bezeichnend und Israel nach Babel in das ssyrische Exil führen lassend, die assyrische Weltmacht als die nimodische und daher babylonische anschaut (s. ob. S. 172 f. 180 f.). las assyrische Reich mit seinem Wesen tritt dadurch schärfer als as dem Reiche Gottes mit seinem Wesen entgegensetzte Weltreich iit seinem Wesen hervor (vgl. ob. S. 172). Diese Eigenthümlichkeit teht mit allen bisher angeführten in mehr oder weniger engem Zuammenhang und hat mit ihnen einen und denselben Grund. Besoners eng hängt sie damit zusammen, dass Assyrien im Buche mehr ur einfach die Weltmacht ist, deren sich der Herr als Werkzeug ur Bestrafung des beharrlich bundbrüchigen Bundesvolkes bedient, ls die bestimmte assyrische Weltmacht. Ward Assyrien von licha also betrachtet, so musste es ihm nahe liegen, es so zu beeichnen, dass das Weltreich in ihm recht scharf hervortrat. Dies eschah aber eben durch die, so zu sagen, wurzelhafte Bezeichnung esselben als das babylonische und nimrodische Reich. Fernere Eienthümlichkeiten des Buches sind, dass von ihm von den Sündern in srael ganz ohne Nennung irgend welches Namens oder Bezeichnung rgend welcher Gelegenheit, bei der gesündigt wurde, gesprochen wird Micha redet nur immer von den Sünden entweder des ganzen Volkes der der Einwohner Jerusalems oder endlich der vorzugsweise vererbten Klassen der Hauptstadt, der Reichen und Vornehmen und der itenden Stände in ihr, ohne je einzelne Individuen zu nennen), dass ie beiden Hauptstädte der beiden israelitischen Reiche, die des Reihes Juda insbesondere, sowohl in der Rüge als (und fast noch mehr) ı der Drohung (Jerusalem, Zion auch in der Verheissung) so scharf ervorgehoben werden (s. 1, 5. 6f. 9.12. 3, 10f. 12. 6, 9—12. 16; 4, 1f. 7. —14 und vgl. ob. S. 81 ff.), endlich dass die Sünden der Ungerechigkeit und Unterdrückung der Schwachen und Hilflosen vor denen der ıbgötterei und Zauberei hervortreten. Diese erscheinen zwar an sehr edeutungsvollen Stellen: 1, 5. 5, 11—13. 6, 16 vgl. 1, 7. 13 (s. ob. . 262. 310), jene werden aber ungleich öfter gerügt und ihretwegen ird viel öfter gedroht. Sobald und wo nur immer M. in specielle ügen und Drohungen eingeht, stehn sie ihm vor Augen (s. C. 2. 3. , 10—12. 7, 2 f.), Israels Sünde setzt er geradezu in sie (vgl. 3, 9 ff.

mit 3, 8; doch vgl. auch 1, 5), in ihnen besteht Israels allgemeine und tiefe Verderbtheit (7, 1—3), ihr Gegentheil verlangt der Herr statt Opfer (6, 8). Doch hat der Prophet der Gerechtigkeit nicht in der Schilderung der messianischen Zeit gedacht (s. ob. S. 261 f.). Diese letzte Eigenthümlichkeit möchte theils in dem Zeitpunkte, in welchem Micha sein Buch verfasste (im Anfange der Regierung Hiskia's herrschte Götzendienst in ungleich geringerem Grade als er unter seinem Vorgänger Ahas geherrscht hatte, der Götzendienst war damals zum grossen Theile eine der jüngsten Vergangenheit angehörige Sünde), theils in einer gewissen Vorliebe für die Rüge der Ungerechtigkeitssünden haben (vgl. 3, 8 ff.), eine Vorliebe, die er mit Jesaja theilt (s. *meine* Beitrr. S. 311 f.). Die zweite Eigenthümlichkeit erklärt sich daraus, dass die beiden Hauptstädte Israels die Centren des Verderbens waren, was ja auch der Prophet ausdrücklich sagt (1, 5), und dass in Jerusalem vorzüglich die Klassen des Volkes lebten, welchen vorzugsweise die Sünder im Volke angehörten und deren Sünden vorzugsweise strafbar waren. Micha's Herkunft vom Lande hat an den Rügen gegen die Hauptstadt und ihre Grossen wohl kaum einen Antheil gehabt. Die zuerstgenannte Eigenthümlichkeit endlich möchte aus dem compendiarisch zusammenfassenden Character des Buches gefolgt sein. Doch kann sie auch mit dem minder bestimmt- geschichtlichen, mehr allgemeinen Gepräge zusammenhängen, welches das Buch Micha's nach allen Richtungen hin trägt und was in der Lebensaufgabe des Propheten und in dem Zwecke seines Buches, die, wie schon gesagt, wohl wiederum mit seiner Geburt in Morescheth Gath in Zusammenhang stehen, seinen Grund hat. Wie denn der compendiarisch- zusammenfassende Character des Buches selbst wieder mit dem mehr allgemeinen Gepräge desselben und seinen Ursachen zusammenhängt. Weiter zeichnet M. auch das starke Hervortreten der Bekämpfung der falschen Propheten aus (2, 11. 3, 5—7. 8. 11)[133]. Kein Prophet der

133) 2, 11 gedenkt er ihrer beissend als Leute, die bei den vornehmen Unterdrückern der Schwachen und Hilflosen in Gunst stehen, weil sie denselben Dinge verheissen, wonach ihnen gelüstet. In 3, 5—7 finden wir einen förmlichen Drohspruch wider sie als durch ihre falschen Friedensverheissungen höchst schädlicher und ihre Aussprüche jenachdem sie Jemand bezahlt oder nicht einrichtender Volksverführer, einen Drohspruch, durch den sie den volks-

syrischen Zeit beschäftigt sich so viel mit ihnen als er[134]). Der
und dieser Erscheinung liegt sowohl darin, dass M. vorzugsweise
e Sünden der leitenden Stände, zu denen auch die Propheten gehör-
n, zu strafen und ihretwegen zu drohen hat, weil die leitenden
ände am Verderbtesten waren, und ihre Sünden am Schwersten wogen
d am Meisten das Gericht herbeiziechen mussten, als auch (und noch
lmehr) darin, dass die falschen Propheten recht eigentlich die gei-
ge Gegenmacht der durch M. repräsentirten prophetischen Macht
deten, die Macht, welche der Lebensaufgabe M.'s und dem Zwecke
iner Schrift, das abgefallene Israel zur Busse zu führen, damit es
s Assurs Hand könnte errettet werden (6, 9—16), vorzugsweise
ndernd in den Weg trat, indem auf sie gestützt, die von ihm be-
nders gestraften und bedrohten Hauptsünder im Volke alle seine
igen und Drohungen, sich so in ihrer Unbussfertigkeit verhärtend
d das Gericht unumgänglich nothwendig machend, zurückwiesen
, 11. 3, 5). Micha, der das Volk führen soll und will, stehen die
schen Propheten als Verführer desselben gegenüber (3, 5). Doch
ichte auch, dass der ältere Micha dem Propheten Vorbild gewesen,
zu beigetragen haben, dass die falschen Propheten bei ihm so stark
rvortreten (s. darüber weiter unten). Ganz eigenthümlich ist für
ferner auch noch, dass er speciell die rings um seinen Geburtsort

fressenden Richtern als deren Helfershelfer zugesellt werden. 3, 8 setzt sich ihnen M. mit hohem Selbstgefühle als Kraft-, weil Geisterfüllten, von Gerechtigkeitssinne beseelten unerschrockenen wahren Propheten gegenüber. 3, 11 endlich rügt er an ihnen, dass sie für Geld wahrsagen.

1) Amos gedenkt zwar, wie M. in 2, 6—11, Leute, die den wahren Propheten verbieten zu prophezeien (Am. 2, 11 f. 7, 10—17), aber keiner falschen Propheten als Helfershelfer derselben. Seine geistigen Gegner sind die Kälberpriester zu Bethel (7, 10—17). Hosea spricht zwar öfter von den wahren Propheten, ihrer Wirksamkeit und des Hasses und der Verfolgung, die sie trifft (12, 11 vgl. 14; 6, 5; 9, 7. 8), aber nur einmal andeutend von den falschen (4, 5). Jesaia gedenkt dieser nur zweimal, 9, 14 und 28, 7, an jener St. als der verächtlichsten Menschen, an dieser, die der Zeit kurz nachdem M. sein Buch verfasst angehört, als von Schwindelgeiste und von Wein trunkener Menschen. Erst die Propheten der chaldäischen Zeit, Jeremia und Ezechiel, erwähnen und bekämpfen die falschen Propheten oft und ausführlich (Jer. 5, 13. 31. 6, 13 ff. 8, 10 ff. 14, 13 ff. 23, 9—40. 26, 7 ff. 28. 29, 8 f. 21—32. Ez. 13).

liegenden jüdischen Landstädte und seinen Geburtsort selbst mit dem Gerichte bedroht (1, 10—15), was natürlich damit zusammenhängt, dass er in diesem Kreise geboren und aufgewachsen war und so seine Verderbtheit kannte (s. nur V. 13 *b* u. vgl. ob. S. 26. 53 ff.) Ebendamit scheint auch noch eine andere Eigenthümlichkeit das Buches: die nämlich, dass in ihm verkündet wird, der Messias werde in Bethlehem geboren werden (5, 1; vgl. ob. S. 54), zusammenzuhängen. Auch Jesaia weissagt, dass der Messias aus dem herabgekommenen davidischen Hause stammen werde (Jesaia 11, 1; vgl. auch Am. 9, 11), dem Landstädter Micha allein eigenthümlich aber ist es, zu verkündigen, dass er, wie David, aus Bethlehem werde hervorgehen. Schliesslich verdient als Eigenthümlichkeit Micha's noch hervorgehoben zu werden, dass er für den Volksnamen Jakob eine besondern Vorliebe hat und ihn oft gebraucht. Der Prophet nennt Gesammtisrael ziemlich oft Jakob (1, 5. 2, 12. 4, 2. 5, 6. 7. 7, 20, an welcher letzten Stt. jedoch Jakob vielleicht der Name des Patriarchen ist, s. ob. S. 393 f.) — mit dem Namen Israel bezeichnet er das gesammte Volk nur 1, 5. 2, 12 und 6, 2 — und setzt, wo er in zwei Parallelgliedern von demselben redet, in dem ersten Jakob und erst in dem zweiten Israel (1, 5. 2, 12. vgl. 7, 20), indem ihm jener Name am Nächsten liegt. Die zehn Stämme bezeichnet er zwar zweimal, in 1, 13 und 5, 2, mit ihrem in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten gewöhnlichen Namen Israel, die Söhne Israels (s. hinsichtlich der ersteren St. Beitrr. S. 256—58), in 1, 5 aber mit dem sogar bei den beiden israelitischen Propheten Amos und Hosea ziemlich seltenen[135]) Jakob. (Es scheint, als habe in 1, 5 der Umstand, dass in *a* Jakob als Name des ganzen Volkes zuerst steht, es bewirkt, dass mit ihm statt mit Israel das Zehnstämmereich bezeichnet ward). Endlich sogar Juda benennt er ziemlich oft mit dem Namen Jakob oder Jakobs Haus (2, 7. 3, 1. 8. 9) — Israel wird es 1, 14 f. 3, 1. 8. 9, Juda nur 1, 5, wo dieser Name wegen des Gegensatzes zum Zehnstämmereiche steht, genannt — und braucht da, wo dasselbe in zwei Parallelsätzen unter dem Namen Jakob und Israel erscheint, jenen

135) Bei Amos kommt er nur 3, 13. 6, 8. 7, 2. 6. 9, 8 und sonst Israel, Isaak (7, 9. 16) und Joseph (5, 15. 6, 6), bei Hosea sogar nur an zwei Stt. 10, 11 und 12, 3 und sonst immer Israel oder Ephraim vor.

men im ersten und diesen im zweiten Satze (3, 1. 8. 9). Der
me Jakob kommt in dem Büchlein nicht weniger als 11 Mal vor.
st allenthalben schaut M. das ganze israelitische Volk als Jakob,
cobs Nachkommen, und ziemlich oft das jüdische als Jakob, Jakobs
chkommen in Juda, den Judäern an. Es ist diese Erscheinung um
auffallender, als M. einerseits ein jüdischer Prophet ist, und ander-
ts bei ihm nicht wie bei Obadja ein Gegensatz zwischen Esau und
cob Statt findet. Ob sie nicht zum Theil[136]) vielleicht ebenfalls
t M.'s Geburt in einem jüdischen (und möglicherweise ursprünglich
aitischen, s. ob. S. 48 Not. 51) Landstädtchen zusammenhängt? Das
rticulare judäische Bewusstsein kann bei dem an der Gränze des
iches Juda und in der Nähe der israelitischen Gränze geborenen
d erzogenen und vielleicht nicht einmal dem Stamme Juda angehöri-
n Landstädter weniger lebendig und statt dessen das allgemeine,
iverselle jakobitisch-israelitische lebendiger gewesen sein. Wenig-
ns findet sich bei den Propheten Joel und Jesaia, die ohne Zweifel
uptstädter waren, das Juda sehr häufig. Damit kann auch der Um-
nd, dass M. zwar wesentlich, aber doch nicht so ausschliesslich jü-
cher Prophet ist als Joel und Jesaia in seiner ersten Weissagungs-
riode (s. ob. S. 51 und 49—51), in Zusammenhang gebracht werden.
Blicken wir zurück auf alle angeführten Eigenthümlichkeiten des
ches Micha, so nehmen wir wahr, wie die meisten mehr oder
niger eng mit dem Zwecke und der Lebensaufgabe des Propheten
d so auch untereinander zusammenhängen, und wie alle theils mit-

6) Nämlich die Bezeichnung Juda's als Jakob und Israel. Ganz lässt sich der häufige Gebrauch des Namens Jakob aus dem oben vermutheten Grunde nicht erklären. Erklärt ist nämlich mit ihm noch nicht die Vorliebe Micha's für die Bezeichnung Juda's mit dem Namen Jakob statt mit dem Israel (nur die häufige Bezeichnung Juda's mit dem allgemeinen Namen Jakob und Israel ist damit erklärt) und seine Vorliebe für die Bezeichnung ganz Israels mit jenem statt mit diesem Namen. Es muss noch eine grundlose Vorliebe Micha's für den Namen Jakob mit im Spiele sein. Man müsste denn sagen, der das ganze israelitische und das jüdische Volk nach seiner natürlichen Abstammung bezeichnende Name Jakob (vgl. ob. S. 140) habe besser als der theokratische Israel dazu gepasst, die Anschauung des judäischen Volkes als ein Glied des ganzen Volkes und die Gesammtisraels als ein Volk von derselben Natürlichkeit auszudrücken.

telbar — die mit Micha's Lebensaufgabe und seines Buches Zweck zusammenhängenden — theils unmittelbar Micha's Geburt und Aufwachsen in dem jüdischen Landstädtchen Morescheth zu ihrer Wurzel haben.

Die Darstellung im Buche athmet allenthalben die klassische Zeit des prophetischen Schriftthums und ist im Allgemeinen ausgezeichnet durch Kraft, Nachdruck, Straffheit und Schärfe, durch Feuer, Schwung und Kühnheit, im Ganzen auch durch Klarheit und Ebenmaass, durch reiche Mannichfaltigkeit, endlich dadurch, dass sie überall dem Inhalte in trefflicher Weise angemessen ist. Trozdem, dass zahlreiche Stellen im Buche auf Stellen aus dem Pentateuche und anderen älteren nichtprophetischen und prophetischen Schriften, so wie auch auf Stellen aus den Weissagungen des zeitgenössischen Propheten Jesaia, dem theilweisen Vorbilde Micha's, zurückweisen (s. C. 3), ist sie doch fast durchweg eigenthümlich und original. Fast überall, wo wir Anklänge an Stellen aus älteren Schriften antreffen, findet auch ein sachlicher Zusammenhang Statt, und an eine bloss mechanische Herübernahme ist nirgends zu denken. Da, wo Micha rügt und droht, giebt er ein heftig erregtes und lebhaft bewegtes Gemüth zu erkennen, und ist seine Rede daher bisweilen, wiewohl doch selten, etwas unregelmässig (6, 16), fast überall auch hier eine gewisse Gehaltenheit und Abgemessenheit bekundend. Der Prophet kann, wo er die Verderbtheit und Nichtswürdigkeit von Zeitgenossen schildert, leicht plötzlich aus Rüge in Drohung überspringen (vgl. 2, 10 mit 8. 9., 7, 4 *b* mit 7, 2 *b* — 4 *a*). Umgekehrt hat seine Rede da, wo er klagt, eine gewisse Weichheit (1, 8 f. 7, 1 f.). Stellenweise, wo es der Inhalt mit sich führt, auch majestätisch und erhaben (1, 2—4. 6, 1 ff. 7, 17), ist sie einmal, in der grossen Weissagung in 4, 1 ff., voll langsamer, feierlicher Majestät. — Eigenthümlich für Micha sind z u v ö r d e r s t die plötzlichen, schroffen, unvermittelten Übergänge, wie von Rüge zu Drohung (vgl. das eben Angeführte), so von Drohung zu Verheissung (vgl. 2, 12 mit dem Vorangehenden und 4, 1 ff. mit 3, 12). Er theilt diese Eigenthümlichkeit mit Hosea, zwischen dem und Jesaja er steht, Diesem jedoch bei weitem näher stehend als Jenem. Auch von Verheissung wiederum zu Drohung geht er ohne alle Vermittelung über (4, 9 ff. vgl. mit 8, 6 f. und 7, 13 vgl. mit 11. 12). Überhaupt ist

: Gedankenverbindung bei ihm öfter keine äussere, durch äussere
ergänge vermittelte, sondern eine fast nur durch Aufeinanderfolge
r verschiedenen Gedanken selbst und ihr inneres Verhältniss zu
ıander angedeutete (4, 9—14 und die einzelnen Strophen in C. 6—7,
); wo er aber verbindet, bedient er sich der einfachsten, allgemein-
n, statt specieller, bestimmter Verbindung (vgl. 7, 13 mit 11 f. 4,
—13 mit 4, 9. 10. 5, 14 mit 9—13). Es rührt dies von dem ge-
ltigen Geistesfeuer des Propheten her. M. ist in hohem Grade
her, was sich besonders in 4, 9—14 kund giebt, wo der Prophet
immer neue, andere Zeiten Blicke thut, immer neue und andere in
nem Geiste zu Gegenwart hat und in ihnen allen Dinge geschehen
ıaut, verschiedene Personen reden hört, fragt und auffordert,
ne dass sein Übergehen von einer Zeit zur anderen überhaupt ir-
ndwie äusserlich oder doch durch mehr als ein blosses ו angedeutet
ırde. Characteristisch für den Seher ist das bei ihm häufige עתה
, 9. 11. 14. 7, 4. 10. vgl. auch 4, 10 und 5, 3), mit dem er sich
lten in die zukünftige Zeit oder in irgend ein Stadium derselben
rsetzt (oder auch andere sich versetzten lässt) und sie zu seiner
genwart macht. Eigenthümlich für Micha ist sodann auch sein kühnes
erspringen von einer Person zur anderen und einem Numerus und
schlecht zum anderen (s. 1, 10. 6, 16. 7, 15. 17. 19). Beide Eigen-
imlichkeiten, diese und die zuerst besprochene, hängen mit einander
sammen, und das Buch trägt durch sie Etwas von dem alterthümli-
en Gepräge, was die Schrift Hosea's auszeichnet. Es hat wie noch
ıen Rest von ihm. Möglich, dass davon des Propheten Herkunft vom
nde Ursache oder Mitursache war. Im Gegensatze zu dem kühnen
erspringen Micha's zu anderer Person und anderem Numerus und
nus steht nun aber die Regelmässigkeit, ja feierliche Abgemessen-
t, die seine Rede nicht selten in den messianischen Verheissungen
. S. 5, 4. 5 — über den letzteren V. bemerkt *Htz.* treffend: „Wie"
Land Nimrods"" dem Lande Assurs, so steht recht anmuthig „„*an seinen*
orten"", nur äusserlich parallel, jenem „„*mit dem Schwerte*"" entge-
ı und der Bau des V.'s hat auch noch durch die Rückkehr der
orte: *wenn es kommt in unser Land* u. s. w. und durch die Ab-
chselung in בגבולנו etwas Leichtes, sich Wiegendes, Gefälliges" —
l vor Allem 4, 1—4; auch 5, 6. 7 und 5, 9—13. Eine weitere

Eigenthümlichkeit der michäanischen Darstellung ist, dass Personen in ihr so oft redend eingeführt werden, und sie so oft geradezu dialogisch und dramatisch wird. Besonders ist dies in der zweiten Hälfte des Buches der Fall, die den doppelten Inhalt der ersten objektiven in dialektischer Weise begründet und in ihrer Schlussstrophe die Aneignung der Verheissung von Seiten des Propheten und seine Gefühle ihr gegenüber darstellt, und musste es in ihr, ihrer Natur nach, auch der Fall sein. 2, 6 lässt M. die vornehmen, mächtigen Sünder, gegen die er eben Drohung und Rüge ausgesprochen — wobei er sie in der Strafzeit über ihr Schicksal jämmerlich klagend eingeführt und zuletzt in einem Einzelnen unter ihnen, den er sich lebhaft als Repräsentanten Aller vor Augen gestellt, angeredet hat —, gegen die wahren Propheten, als die nur immer drohten und nicht aufhören wollten zu schimpfen, heftig eifern, und zwar so, dass sie zuerst ihre prophetischen Gegner anreden und dann unter sich von ihnen sprechen, und antwortet ihnen dann, an sie gewendet und zuletzt auch auf die falschen Propheten, die er ebenfalls redend einführt, als auf Personen hindeutend, die in dem Drama des Kampfes zwischen den wahren Propheten und den vornehmen Volksunterdrückeren als Helfershelfer der letzteren mitthätig sind (2, 7—11). In 6, 1—8 fordert er zuerst das Volk zum Hören dessen auf, was der Herr zu ihm gesagt, stellt dann dar, wie der Herr ihn auffordert, die Berge zum Hören des Streites, den er mit Israel habe, aufzufordern, fordert diese dann dazu auf und führt hierauf den Streit zwischen dem Herrn und Israel selbst in dramatischer Weise vor. Zuerst spricht der Herr, dessen Person der Prophet darstellt, dann Israel, dass sich an den Propheten als des Herrn Sprecher wendet, und zuletzt der Prophet als dieser Sprecher desselben. In 6, 9 ff. kündigt M. zuerst als Herold des Herrn Rede desselben an die Stadt Jerusalem an, wobei er sie zum Hören und Beherzigen des Inhaltes dieser Rede auffordert, und führt er dann den Herrn redend ein. In 7, 7—13 lässt er die im Exile lebende durch die Strafe zur Busse gebrachte Gemeinde auf seine eigene Klage über das allgemeine und tiefe Verderben der gegenwärtigen antworten und antwortet darauf wiederum er ihr mit Verheissung. In 7, 14 f. richtet er ein Gebet zum Herrn und erhält eine Antwort auf dasselbe. Redend eingeführt werden Personen noch 4, 2 und 11. In der Strophe

4, 9—14 redet M. unablässig Zion, es in immer neuen Lagen schauend, an, fragt er es und fordert er es auf, Dies und Jenes zu thun. Plötzliche Anrede an Israel tritt 5, 8 ein. In 4, 8 redet er den Heerdenthurm, den Hügel der Tochter Zion und in 5, 1 Bethlehem geradezu mit *Du* an. Beides, einerseits die nicht seltenen plötzlichen, schroffen, unvermittelten Übergänge und einfachsten und allgemeinsten Gedankenverknüpfungen statt genauerer und specieller, sowie das öftere Überspringen von einer Person zur anderen und einem Numerus und Geuus zum anderen und andererseits der dramatisch-dialogische Character nicht weniger Stellen des Buches und der Umstand, dass M. so oft Personen redend einführt und die Gegenstände seiner Weissagungen selbst anredet, hat einen Grund: des Prophet grosse Lebendigkeit und Beweglichkeit, das gewaltige Feuer seines Geistes. Dieses Feuer giebt sich auch darin noch zu erkennen, dass er ein paar Male, statt einfach Etwas zu weissagen, in kräftiger Weise den Wunsch ausspricht, dass es geschehen möge (2, 4*b*. 5, 8), wie er denn überhaupt seine persönliche Theilnahme an dem, was er weissagt oder geweissagt hat, an vielen Stellen an den Tag legt und seine Person überhaupt mehrfach hervorstellt (1, 8—10. 3, 8. 4, 14. 5, 4. 5. 7, 1 ff. 14. 17. 19 f.). Hat er doch auch, seine persönliche Verhältnisse mit in das Bereich seiner Prophetie ziehend, seinen Geburtsort und die in dessen Umkreis gelegenen Örter mit in seiner Weissagung angebracht (1, 11—15) und in ihr auf seinen Namen angespielt (7, 18). Eine fernere Eigenthümlichkeit des Buches sind die zahlreichen uns zum Theil gesucht erscheinenden Paronomasien, Alliterationen und Anspielungen und in doppeltem Sinne gebrauchten Worte in demselben (s. 1, 10—15. 2, 4. 6. 5, 4 f. 7, 18). Micha ist auch in Beziehung auf sie seinem Zeit- und Geistesgenossen Jesaja, der Paronomasien so sehr liebt (s. bes. Jes. 24—27) verwandt. Eine Stelle, wie 1, 10—15, steht in dem prophetischen Schriftthume einzig da. Zeph. 2, 5 reicht bei Weitem nicht an sie. Der Grund dieser Eigenthümlichkeit des Propheten war eine Neigung zur Reflexion verbunden mit Scharfsinn, Dinge, die in der Natur des Morgenländers liegen und sich mit Geistesfeuer sehr wohl vereinigen lassen. Aus der Vereinigung beider sind auch die beissenden Worte gegen die reichen und mächtigen Unterdrücker der Armen und ihre prophetischen Helfers-

helfer hervorgegangen, die wir an mehreren St. des Buches antreffen (2, 4. 6. 11. 3, 5. 9. 10). Vgl. auch die schöne Correspondenz zwischen 2, 1 *a* und 2, 3 *a*. Endlich gehört zu M.'s Eigenthümlichkeiten auch noch Reichthum an Bildern und Vergleichungen (1, 8. 16. 2, 12. 4, 6. 7. 9. 10. 12. 5, 3—5. 6. 7. 7, 1. 2. 4. 10. 14. 17). Besonders entlehnt der Prophet seine Bilder gern dem Hirtenleben: Das aus der Zerstreuung wieder gesammelte Israel gleicht einer zahlreichen Schaafheerde in ihrer Hürde, auf ihrer Trift (2, 12); das noch im Elende umherirrende Israel bezeichnet er als eine hinkende und versprengte Heerde (4, 6. 7); den Thurm der Zionsburg nennt er einen Heerdenthurm, weil von der Burg aus Israel in der messianischen Zeit wieder vom neuen davidischen Könige geweidet werden soll, wie in der Vorzeit einst der frühere Hirte David es von da aus geweidet hatte; der Messias ist ihm gleich seinem Ahn David aus dem Hirtenflecken Bethlehem (1 S. 16, 11. 17, 15. u. s. w.; doch vgl. auch das Buch Ruth) hervorgegangen, Hirt Israels und seine unermüdete keine Beschwerden scheuende Hirtensorge drückt er dadurch aus, dass er ihn Israel, welches sitzt, stehend weiden lässt 5, 3; ebenso bezeichnet er die unter dem Messias stehenden israelitischen Fürsten der messianischen Zeit als Hirten, Unterhirten (5, 4 f.); auch der Herr selbst erscheint ihm als Hirt, der Israel, seine Erbheerde, in den fruchtreichen Thälern und auf den blühenden Bergen des heiligen Landes mit seinem Hirtenstabe weidet (7, 14). Vgl. auch noch 5, 7. Da die Niederung, in der Morescheth lag, heerdenreich war, und zwar dies besonders in M.'s Jugendzeit (s. 2 Chr. 26, 10), so möchte des Propheten unverkennbare Vorliebe zu Bildern aus dem Hirtenleben dem Einflusse dieses Umstandes zuzuschreiben sein. Micha hat insofern eine gewisse Ähnlichkeit mit Amos, bei dem jedoch, weil er selbst Hirte gewesen, die aus dem Hirten- und Landleben entlehnten Bilder noch viel häufiger sind. Bilder, die allenfalls auf ein Leben auf dem Lande führen können, s. auch in 7, 1 und 4, 12. Fast beispiellos kurz ist Micha's Rede in den Schlussworten von 7, 12.

Was endlich die Sprache des Buches anbetrifft, so trägt sie, wie sich von der Zeit erwarten lässt, in welcher der Prophet schrieb, ein classisches Gepräge und ist durchweg rein und regelmässig. Kaum möchte in sprachlicher Hinsicht irgend Etwas im Buche auf Micha's

Ursprung vom Lande hinweisen. 1, 8 findet sich שילל, während Hiob 12, 17. 19 שולל, 1, 5 אבי statt אביא (vgl. 1 Kg. 21, 29. 12, 12), 2, 4 נשדנו statt נשדונו (nach *Htz.* vielleicht um den Laut der Klage mehr nachzuahmen gesetzt), 2, 8, wie Jes. 30, 33, אתמנה statt des sonst gewöhnlichen אתמול, 6, 10 die syrisirende Form אִשׁ statt יֵשׁ (vgl. 2 S. 14, 19), 6, 13 die aufgelöste Form השמם, 5, 13 die scriptio plena אשירה (s. z. St.). התפלשתי in 1, 10 und החרמתי in 4, 13 sind die 1 Pers. perf. Das עיין in 3, 12 gehört der höheren poetischen Sprache an und zeugt für die Gehobenheit, mit der Micha die gewaltige Stelle aussprach. In dem Citat Jer. 26, 18, wo sie natürlich wegfiel, steht עיים. תושיה in 6, 9 gehört dem Weisheitsschriftthum der salomonischen Zeit an. Auch bei Jesaia findet sich das Wort einmal (Jes. 28, 29). Sonst nur in den Provv. und Hiob. Mit der Verbindung עריה בשת in 1, 11 vgl. das ענוה צדק in Ps. 45, 5.

DRITTES CAPITEL.

Das Verhältniss des Buches zu den übrigen Schriften des A. T.'s.

§ 7. Das Verhältniss des Buches zu den ihm der Zeit nach vorangehenden Schriften des A. T.'s.

1. Zum Pentateuch und zum Buche Josua oder zu den Schriften der mosaisch-josuanischen Zeit.

Das Buch Micha weist an nicht minder zahlreichen Stellen auf den Pentateuch, und zwar auf alle seine Theile, das Deuteronomium am Wenigsten ausgenommen, mehr oder weniger deutlich und stark zurück und ruht in nicht geringerem Grade auf demselben als z. B. die Bücher Amos und Hosea (s. über das Verhältniss dieser Bücher zum Pent. *Hgstb.,* die Ächtheit des Pent. I. S. 48—122). Micha muss den Pentateuch nicht nur gelesen haben, sondern aufs Innigste mit ihm vertraut gewesen sein, und das Gesetzbuch selbst war zu seiner Zeit im israelitischen Volke nothwendig schon seit lange allbekannt, hatte damals nothwendig in dem ganzen Leben und Denken desselben schon längst die festesten Wurzeln geschlagen.

Wir beobachten bei der nachfolgenden Zusammenstellung der auf pentateuchische Stellen zurückweisenden und anklingenden Stellen des Buches die Ordnung, dass wir zuerst diejenigen angeben, die auf die Geschichten, dann die, welche auf die Gesetze, und zuletzt die, welche auf die Weissagungen des Gesetzbuches zurückgehen. Da wir nicht wenige Rückweisungen und Anspielungen auf pentateuchische Stellen schon in der Auslegung an den betreffenden einzelnen Stellen und in den Beitrr. zur Einleit. in das B. Jes. S. 210 f. mehr oder minder eingehend besprochen haben, so haben wir zum guten Theile mehr nur auf schon gegebene Erörterungen zurückzuweisen. Eine besondere Betrachtung fordert und verdient nach der Zusammenstellung aller Berührungen des Buches mit dem Pentateuch noch das Verhältniss von C. 6 zur Thora.

Die Geschichten des Pentateuch. Dass die Verkündigung der Wegführung nach Babel statt nach Ninive oder Assur in 4, 10 und die Bezeichnung Assurs als das Land Nimrods in 5, 5 auf dem in Genes. 10, 8—12 von Nimrod und seinem Reiche Berichteten ruhen, haben wir ob. S. 172 f. gesehen. Dies behauptet in Beziehung auf die letztere Stelle auch *Tuch*, Genes. S. LXXXIX, indem er urtheilt, dass der Ausdruck daselbst nur durch die Beziehung auf Genes. 10, 9 ff. deutlich sei (vgl. auch *Stähelin*, Die mess. Weiss. S. 58), während *de Wette*, Einl. S. 222, meint, die michäanische St. könne von der mosaischen unabhängig sein, und *v. Lengerke*, Kenaan S. CVII, dafürhält, dass sich aus dem Ausdruck Nimrods Land nur auf das Vorhandensein der Sage, die in Gen. 10, 9 f. dem Ergänger vorliege, schliessen lasse. Mich. 7, 20 und 4, 1 ff. gehen auf die Verheissungen an die Patriarchen zurück (s. Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 16. 18. 26, 4 vgl. auch Gen. 49, 10). In Mich. 1, 12 *b* möchte eine Anspielung auf Gen. 19, 24 liegen. Auf die Erzählung in Gen. 19 wird von den Propheten ziemlich oft angespielt (s. z. B. Jes. 1, 9. 10. 3, 9. Am. 4, 11) und Jerusalem muss dem Propheten nach 1, 4. 6, 12 und 7, 1—6 als eine Art Sodom erschienen sein (vgl. Jes. 1, 10 und 3, 9). Zahlreich sind im Buche die Hindeutungen auf die Erzählung des Pent. von der Erlösung aus Ägypten und von dem, was ihr voranging. In 2, 12 *b* (vgl. 4, 7) findet sich eine Anspielung auf die Ex. 1, 7. 12 berichtete Vermehrung Israels in Ägypten. Das ומבית עבדים פדיתיך in Mich. 6, 4 ist unver-

kennbar aus Stt., wie Deut. 7, 8. 13, 6 vgl. Ex. 13, 3. 14, 20. 20, 2. Deut. 5, 6. 6, 12. 8, 14, entlehnt. Der Ausdruck Sklavenhaus ist ganz pentateuchisch und stammt auch an den beiden Stt., wo er sonst noch vorkommt, Jos. 24, 17 und Jud. 6, 8, aus dem Pent. Auf der in ihm ausgedrückten pentateuchischen Vorstellung von Ägypten als einem Gefängnisse ruht Mich. 2, 13 *a*. Auf die im Exodus erzählten Wunder in Ägypten deutet 7, 15 zurück und auf Stt., wie Ex. 1, 10. 12, 38. 13, 18; Ex. 32, 1 u. s. w. das עלה in 2, 13 (vgl. Hos. 2, 2) und העלה in 6, 4. Wie liesse sich verkennen, dass Mich. 2, 13 *b* auf Ex. 13, 21 und 14, 19 ruht! In 7, 16 f. steht Micha augenscheinlich die pentateuchische Schilderung des Eindrucks, den die wundervolle Erlösung aus Ägypten und besonders der Durchzug durch das rothe Meer auf die Völker gemacht (Ex. 15, 14—16), vor der Seele. Die Anfangsworte in 7, 18 haben Ex. 15, 11 zu ihrem Grunde. Allenthalben stellt M. die zukünftige Erlösung aus Assur unter dem Bilde der in Pent. geschilderten aus Ägypten dar und allenthalben geht er dabei auf die pentateuchische Darstellung zurück. Dasselbe thut sein Zeitgenoss Jesaja in Jes. 11, 11—12, 6. Mich. 7, 16—18 weist kaum minder deutlich auf Ex. 15, 14—16. 11 zurück als Jes. 12, 2 auf Ex. 15, 2. Auf die Geschichte Israels in der Wüste in den mittleren Theilen des Pentateuch weist Mich. 6, 4 *b* 5. zurück. Das ואשלח לפניך in 6, 4 *b* (vgl. das עלה הפרץ לפניהם in 2, 13) erinnert an Ex. 23, 20. 33, 2 vgl. 13, 21. 14, 19. 23, 23. Was ebds. von Mirjam ausgesprochen wird, ruht auf Ex. 15, 20 f. Num. 12, 6 (s. ob. S. 282). Dass 6, 5 den Inhalt von Num. 22—24: die Geschichte Bileams und seine Weissagungen voraussetze, ist auch *Tuchs* (a. a. O.) und sogar *de Wettes* (a. a. O.) Meinung. *V. Lengerke*, a. a. O., behauptet, die St. setze nur eine Erzählung von Balak und Bileam voraus, nicht aber die in Num. 23, 24, und *Htz.*, z. St., glaubt aus den Worten *von Sittim bis Gilgal*, die er mit dem Vorhergehenden verbindet, schliessen zu dürfen, dass diese Mich. 6, 5 zu Grunde liegende Erzählung eine andere Gestalt gehabt als die nach Micha's Zeit in Num. 22—24 aufgezeichnete. Wie unstatthaft *v. Lengerkes* schon an und für sich grundlose Behauptung sei, zeigt der Umstand, dass die Worte שכני לבדד in Mich. 7, 14 augenscheinlich aus einer Stelle aus Bileams Weissagungen Num. 23, 9 (daneben auch aus Deut. 33, 28) entlehnt sind, was sogar *Rsm.* z. St.

erkannt hat. Die beiden Stt. Mich. 6, 5 und 7, 14 stützen einander. Wie unglücklich *Htz.'s* Ansicht von 6, 5 sei, haben wir schon ob. z. St. gezeigt. Auf die in Num. 25 und 31 erzählten Begebenheiten weisen die Worte *von Sittim bis Gilgal* in demselben V. zurück, zu dem wir gezeigt, wie ganz unnöthig es sei, sie für eine Glosse zu erklären. Vgl. ausser allem Angeführten noch das הִקְצַר רוּחַ ה' in 2, 6 f. und die Stelle 7, 18 mit Ex. 34, 6. 7. Micha bezieht sich an beiden Stt. offenbar auf die Selbstdarstellung des göttlichen Wesens von Seiten des Herrn in der grossen pent. St. Ex. 34, 6. 7, die von den Propheten so oft theilweise wiederholt wird (s. z. 7, 18).

Die Gesetze des Pentateuchs. Hier steht obenan die St. 6, 8 vgln. mit Deut. 10, 12, die deutlichste und förmlichste Rückweisung auf den Pentateuch im Buche Micha. Vgl. über sie z. V. und Beitrr. S. 211. Auf den Opfergesetzen des Pent. ruhen Mich. 6, 6. 7. Die Worte: *von ihren Säuglingen nehmet ihr meine Pracht für ewig* beziehen sich augenscheinlich auf das Gesetz in Ex. 22, 25 f. Deut. 24, 12 f. 17. In 6, 10. 11 findet deutlich eine Beziehung auf die Gesetze in Lev. 19, 35 f. und Deut. 25, 13 ff. Statt. Vgl. noch 2, 2 mit Ex. 20, 16. 17. Deut. 5, 20. 21, sowie ferner mit Lev. 19, 13 vgl. 12 und mit Lev. 25, 10. 13. 25 ff.

Die Weissagungen des Pentateuch. Dass die Drohungen in 6, 13—16 fast ganz nur aus Stellen in Lev. 26 und Deut. 28 zusammengesetzt sind, haben wir schon Beitrr. S. 210 f. und zu den betreffenden VV. gezeigt. Das: *und er verberge sein Angesicht vor ihnen, weil sie böse gemacht ihre Werke* in Mich. 3, 4 geht wohl auf Deut. 31, 17. 18. und 28, 20 zurück. Die Drohung in 2, 3: *siehe ich sinne wider dieses Geschlecht Böses, woraus ihre eure Hälse nicht wegrücken werdet, und ihr werdet nicht erhaben gehen, denn eine böse Zeit ist es* hat so grosse Ähnlichkeit mit dem Schlusse der verheissenden Stelle Lev. 26, 3—13: *ich bin der Herr euer Gott, der euch aus dem Lande Ägypten geführt hat, so dass ihr ihnen nicht mehr Knechte sein solltet, und ich zerbrach die Stangen eures Joches und liess euch aufrecht wandeln,* dass eine Beziehung derselben auf diese Stelle nicht verkannt werden kann. Die reichen Unterdrücker sollen in ein ähnliches Joch wieder hinein, wie das ägyptische war, aus dem der Herr Israel einst befreit hatte, in das assyrische. Die

Gnadenwohlthat der Befreiung aus Ägypten soll für sie wieder aufgehoben werden. Auch in den Drohungen in 2, 4. 5. 10 finden sich Anklänge an pentateuchische Stellen, insbesondere pent. Drohstellen. Das: *an jenem Tage wird man über euch ein Spottlied erheben* geht ebenso wie das: *damit ich dich gäbe zum Staunen und ihre Bewohner zum Auszischen* auf Deut. 28, 37 zurück. In 2, 10 *b* liegt ziemlich deutlich eine Anspielung an die Warnung in Lev. 18, 24—28. Das, wovor Moses Israel in dieser St. gewarnt hatte, war eingetreten: das heilige Land war, wie einst von seinen canaanitischen Bewohnern, so jetzt von den Israeliten durch schnöde Thaten verunreinigt worden; darum soll es, wie es einst jene ausspie, nun sie ausspeien (s. ob. S. 121). Vgl. auch das *noch ferner werde ich dir den Erben bringen Marescha's Einwohnerschaft* in 1, 13 vgln. mit 2, 4, was Israel dasselbe חוריש von Seiten eines fremden Volkes droht, mit dem der Herr im Pent. die Canaaniter so oft bedroht und was er Israel daselbst in Bezug auf sie so oft verheissen hatte. 2, 5: *Darum wird dir nicht sein einer, der eine Messschnur an ein Loos wirft in der Gemeinde des Herrn* erinnert unwillkührlich an die Ausschliessungen aus der Gemeinde des Herrn in Deut. 23, 2. 3. 4 vgl. V. 9. Das בקהל ה׳ stammt sichtbar aus diesen Stellen. Die reichen Unterdrücker sollen, geistige Ammoniter und Moabiter, dereinst ebenso aus der Gemeinde des Herrn ausgeschlossen werden, wie nach der Vorschrift des Pentateuch Ammoniter, Moabiter und die anderen in Deut. 23 Aufgezählten jetzt aus ihr ausgeschlossen sind. Die Verheissung in 4, 4 geht auf die in Lev. 26, 6 vgl. 5, 4 zurück, und die in 2, 12 und 4. 6. 7. möchten auf Deut. 30, 1 ff., sowie die Anfangsworte von 7, 19 auf Deut. 30, 3 ruhen (vgl. ob. S. 391). Mehrere Stellen im Buche enthalten Beziehungen auf und Reminiscenzen aus Moses prophetischem Abschiedsliede in Deut. 32 und seinem Segen über die Stämme in Deut. 33. Vor Allem kommt hier die Beziehung von 6, 1 f. auf Deut. 32, 1 vgl. 31, 28. 30, 19. 4, 26 in Betrachtung. S. über dieselbe ob. S. 276 f. In 5, 6: *und der Rest Israels wird inmitten vieler Völker sein wie der Thau vom Herrn, wie Regengüsse auf dem Kraute* hat M. unleugbar Deut. 32, 2: *es riesele wie Thau meine Rede, wie Regenschauer auf das Grüne, und wie Regengüsse auf das Kraut* vor Augen geschwebt. Ebenso möchte der eigenthümliche Ausdruck

הטיף *träufeln* vom Weissagen in 2, 6. 11 aus Deut. 32, 2: *es triefe herab wie Regen meine Lehre, riesele wie Thau meine Rede* stammen. Die Propheten bezeichneten ihr Weissagen wohl nach den Eingangsworten der grossen, berühmten magna charta der Prophetie Deut. 32, mit der sie so innig vertraut waren und auf welche sie sich so oft zurückbeziehen, und an deren Worte die ihrigen so häufig anklingen, als ein Träufeln und die Spötter verwandelten dies in ein Schwatzen. Der Ausdruck זחלי ארץ in 7, 17 stammt wohl aus Deut. 32, 24 (vgl. ob. S. 383). Vgl. auch 5, 8 mit Deut. 32, 27. Das שכני לבדד in 7, 14 geht ausser auf Num. 23, 9 auch auf Deut. 32, 28 zurück (vgl. ob. S. 374). Vgl. auch Mich. 1, 3 mit Deut. 33, 29[137]).

Wenn sich aus allen angeführten Beziehungen und Anklängen im Buche für jeden Unbefangenen unläugbar ergiebt, dass Micha den Pentateuch nach allen seinen Theilen genau gekannt und seinen Inhalt, so zu sagen, in Fleisch und Blut verwandelt haben muss, so erhellt doch das eigentliche Verhältniss, in dem die Schrift zu ihm steht, erst recht aus einer Betrachtung des Verhältnisses von C. 6 zu ihm. Das Verhältnisses dieses C.'s, in dem sich die meisten, stärksten und unverkennbarsten pentateuchischen Spuren finden, das von Anfang bis zu Ende ununterbrochen an das Gesetzbuch erinnert, zur Thora, kann fast als das Verhältniss des Buches zu ihr bezeichnet werden. Es concentrirt sich in C. 6 das Verhältniss der michäanischen Schrift zum Pentateuch. Wir müssen daher noch kürzlich betrachten dieses Verhältniss.

Das C. hat zur Voraussetzung, dass ein Zwiespalt entstanden zwischen dem Bundesgotte und Bundesvolke. Auf diese Voraussetzung ist 6, 1—7 durchweg gebaut. Die diesem Theile des C.'s zu Grunde liegende Thatsache, Nichts als die Erfüllung des von Moses in Deut. 31, 16—21. 26. 30 und in seinem Abschiedsliede Deut. 32 Vorausgesagten, wird vom Propheten in 6, 1 f. als solche dargestellt, indem er daselbst die Berge und Hügel als die ewigen Grundfesten

137) Ausserdem möchte in 7, 14 *aα* eine Beziehung auf Gen. 3, 14 und in 3, 6. 7. 11. 5, 11 eine Beziehung auf Deut. 18, 9—14 liegen (vgl. auch 5, 9 mit Deut. 17, 16). 3, 8 erinnert an Ex. 31, 3. Das יש לאל ידם in 2, 1 geht vielleicht ebenso wie Prov. 3, 27 und Neh. 5, 5 auf Gen. 31, 29 und Deut. 28, 32 zurück.

er Erde auffordert, auf den Streit des Herrn mit Israel zu hören, m Zeugniss wider dasselbe abzulegen. Denn Moses hatte in Deut. 32, 1 gl. 31, 28. 30, 19 und 4, 26 einst Himmel und Erde aufgefordert, seine Vorte zu hören, auf dass sie, wenn dermaleinst der Abfall Israels, en er voraussehe und jetzt voraussagen wolle, wirklich eingetreten sin werde, Zeugniss davon ablegen könnten, dass er ihn schon vorusgesehen und vorausgesagt, und dass somit Israel an den durch ihn ntstandenen Zwiespalt müsse Schuld sein und nicht der Herr. Dieses eugniss fordert, nachdem Israel nun wirklich abgefallen und so ein wiespalt zwischen ihm und dem Herrn entstanden ist, der Prophet nen in 6, 1 f. nun ab. Noch mehr springt das innige Verhältniss on 6, 1 f. zu den angeführten Stt. des Deut. ins Auge, und als ahrhaft geschichtlich-grossartig stellt es sich dar, wenn man erwägt, ss M.'s Zeit, wie man aus Jes. 1—6 ersieht, nicht bloss eine Abllszeit Israels, dergleichen z B. die Richterperiode mehrere gehabt, ndern die Abfallszeit desselben, die Zeit, wo es sich verstockt hatte nd zu verstocken war, und daher auch die Zeit war, wo die im Pent. edrohten Strafgerichte eintreten mussten und wirklich eintraten[138]. ie Idee eines Rechtsstreites zwischen Israel und dem Herrn und re dramatische Darstellung in 6, 1—8 hat Deut. 32, die Anfangserse des C.'s insbesondere, zu seiner Voraussetzung und ruht auf nen. Hier liegen ihre Wurzeln[139]. Was der Herr im Rechtsreite spricht, 6, 3—5, ist das Compendium der geschichtlichen Theile es Pentateuch vom Exodus an, und es liess sich nach dem Verhältsse von 6, 1. 2 und 6, 1—8 überhaupt zu Deut. 32 von vornherein warten, dass ein solches vom Herrn in dem, was er sagt, würde geeben werden[140]. In dem, was das Volk dem Herrn erwidert,

8) Ihr Eintritt ist es eigentlich, den M. in C. 1—3 weissagt, und der Eintritt des von Moses vorausgesagten Abfalls Israels ist es, der ihn erst zum Drohen und dann zur Begründung der Drohung getrieben.

9) Berührungen mit Deut. 32, wie die in Mich. 5, 6 und 7, 17, erweisen sich erst durch das innige und grossartige geschichtlich-sachliche Verhältniss von Mich. 6, 1—7 zu diesem mosaischen Capitel recht sicher als Reminiscenzen aus demselben. 6, 1—7 zeigt, dass M. mit Deut. 32 muss innigst vertraut gewesen sein.

0) Seine Ergänzungen hat dieses Compendium in den beiden verheissenden Stt.

6, 6. 7, bietet es ihm fast durchweg zur Sühnung seiner Schuld, die es willig anerkennt, das an, was er im Gesetze als Sühnmittel für Sünden verordnet hatte. In seiner Erwiderung auf diese Anerbietung desselben, seine Schuld mit allen im Gesetze gebotenen Mitteln sühnen zu wollen, 6, 8, weist der Prophet es, seine Anerbietung von Sühnopfern verwerfend, auf das hin, was der Herr ausdrücklich im Gesetze von ihm verlangt habe, indem er eine Stelle des Gesetzes fast wörtlich citirt, und in seinem darauf folgenden Nachweise, dass es noch immer das Gegentheil von dem oben angeführten im Gesetz Verlangten thue, führt er beispielsweise mehreres im Gesetz ausdrücklich Verbotene an, was es fortwährend zu thun sich erlaube, 6, 10—12 (auch V. 12 bezieht sich auf pentateuchische Verbote zurück, vgl. mit ihm Lev. 19, 11)[141]. In der Strafdrohung, die er hierauf ausspricht, endlich, 6, 13—16, droht er denen, deren Gesetzesübertretung er erwiesen, für dieselbe nun genau dieselben Strafen, welche das Gesetz ihnen in seinen beiden grossen Drohstücken Lev. 26 und Deut. 28 f. angedroht hatte[142]. Insofern die Strafdrohungen in Lev.

2, 12 f. und 7, 15—17, wo die zukünftige Erlösung nach dem Vorbilde der im Pentateuch erzählten aus Ägypten dargestellt wird. In den drei Stellen 2, 12 f. 6, 3—5 und 7, 15—17 sind die Beziehungen des Buches auf die geschichtlichen Theile von Ex. — Deut. wesentlich enthalten. Sie finden also Statt theils in einer St., die des Herrn Wohlthaten gegen Israel in der Zeit, da er es zu seinem Volke machte, aufzählt, theils in zwei Stellen, welche von der zukünftigen Erlösung von Assur als von einer Wiederholung der alten von Ägypten sprechen.

141) Ihre Ergänzungen haben die Beziehungen auf die Gebote und Verbote des Pentateuch in 6, 10—12 in mehreren von den übrigen die Drohungen in C. 1—3 begründenden Rügen des Buches, wie in den Rügen in 2, 2 und 8; s. ob. S. 422.

142) Einzelne Ergänzungen zu den vielen und starken Beziehungen auf die Drohungen des Pent. in der Drohstelle 6, 13—16 liegen in mehreren von den übrigen Drohstellen des Buches: 2, 4. 10. 3, 4. 7, 13 zerstreut. — Die Beziehungen auf die Drohungen des Pent. in diesen Stt. erweisen sich in ähnlicher Weise als nur einzelne Ergänzungen zu den Beziehungen auf die Drohungen desselben in 6, 13—16 als sich die Beziehungen auf die Gesetze des Pent.'s in Stt., wie 2, 2. 8, als nur einzelne Ergänzungen zu den Beziehungen auf diese Gesetze in 6, 6—8 und 6, 10—12 und die Beziehungen auf die Geschichten in Exodus — Deuteronomium in 2, 12 f. und 7, 14—17

26 und bes. Deut. 28 f. in Deut. 32 poetisch wiederholt werden, kommt der Prophet beim Schlusse des C.'s gewissermaassen wieder bei der Beziehung auf den Theil des Pent. an, auf den er sich im Anfange desselben bezogen [143]). — Der Grund davon, dass gerade in C. 6 die meisten und stärksten Beziehungen auf den Pent. im B. Micha anzutreffen sind, dass gerade hier sich die Beziehungen auf das Gesetzbuch in der Schrift concentriren, hier ihre sedes ist, liegt darin, dass hier, wo die unbedingten Drohungen in C. 1—3 begründet werden sollen, auf das in der mosaischen Zeit entstandene und im Pentateuch allseitig — sowohl nach seiner Entstehung und Entstehungsgeschichte, als nach den wahren Verpflichtungen, die es für Israel mit sich führte, als endlich nach den Strafen, die es für die Nichterfüllung dieser Verpflichtungen festsetzte — dargestellte Grundverhältniss des Herrn zu Israel, das durch des Volkes Abfall gestört war, und zu dem sich dasselbe durch keine Drohung wollte zurückführen lassen, in allen den Beziehungen zurückgegangen werden musste, in welchen es im Pentateuch dargestellt worden war.

Eine Beziehung auf das Buch Josua, nämlich auf Jos. 3, 1. 2—17. 4, 19 f. 5, 9. 10, möchte in dem מן השטים עד הגלגל in 6, 5 liegen, s. ob. S. 283 f. Die Worte verhalten sich zu Num. 25. 31 und Jos. 3—5 ähnlich, wie alles ihnen in V. 5 Vorangehende und V. 4 zu den Geschichten von Exodus bis Num. 24: sie deuten compendiarisch auf das in den angeführten Theilen des Pent. und des B. Josua Erzählte zurück. Gilgal, Israels erste Lagerstätte im heiligen Lande und der Ort seiner Beschneidung kommt ausser im Buche Josua nur noch in Mich. 6, 5 vor. In 1, 15 vgl. 2, 4 liegt eine Anspielung auf die im Buche Josua erzählte Besitznahme des heiligen Landes durch Israel.

als nur einzelne Ergänzungen zu den Beziehungen auf diese Geschichten in 6, 3—5 erweisen. C. 6 enthält fast in jeder Hinsicht die Hauptbeziehungen auf den Pent., fast in jeder concentriren sich die Beziehungen des Buches auf ihn in diesem C.

143) Das Seitenstück zu Mich. 6—7, 13 wie hinsichtlich des Inhaltes und der Gedankenentwickelung, so hinsichtlich des Verhältnisses zum Pent. ist Jes. 1. S. über das Verhältniss dieses C.'s zum Pent. Beitrr. S. 204—9. Die Beziehungen auf den Pent. in Mich. 6 sind um so sicherer, als sich in dem mit Mich. 6—7, 13 nach Inhalt und Gedankenentwickelung so erstaunlich

2. **Zu dem Schriftthum der davidisch-salomonischen Zeit.**

a. **Zu den Psalmen dieser Zeit.** Die Psalmenpoesie und die Prophetie standen in Wechselwirkung mit einander. Einerseits hatten die Erzeugnisse der Psalmenpoesie nicht selten prophetische Aussprüche zu ihrer Grundlage, auf der sie sich erhoben und auf die sie zurückwiesen [144]); andererseits standen wiederum die Schriften der Propheten in den mannichfachsten Beziehungen zu den Erzeugnissen der Psalmendichtung [145]). Micha's Verhältniss zu den vor seiner Zeit verfassten Psalmen betreffend, so lässt er in 7, 17 in der Schilderung der Unterwerfung der Heidenvölker unter den Herrn, die in Folge von dessen wundervoller Erlösung Israels aus der Gewalt des Weltreichs eintreten werde, ein paar Züge einfliessen, von denen der erste: dass die Heiden Staub lecken würden, aus der Schilderung der Unterwerfung der Völker unter den Messias in Ps. 72 (s. Ps. 72, 9)

ähnlichen ersten C. des Buches Jesaja ganz ähnliche und zum Theil sogar ganz dieselben finden.

144) So weisen z. B. die in der Zeit der Invasion Sanheribs verfassten Psalmen 46 und 75 deutlich auf die jesajanischen Weissagungen zurück; vgl. Ps. 46, 3. 4 mit Jes. 17, 12 f. vgl. auch 5, 30 und 8, 7 f. Ps. 46, 5 mit Jes. 8, 6. Ps. 46, 6 mit Jes. 17, 14. Ps. 46, 7 mit Jes. 17, 12 f. Ps. 46, 8. 12 mit Jes. 8, 10 vgl. 7, 14 und 8, 8. Ps. 46, 10 mit Jes. 9, 4. Ps. 75, 3. 4 mit Jes. 37, 33—35 und vielen jesajanischen Weissagungen ähnlichen Inhalts. So stehen ferner Ps. 96 ff. zu dem zweiten Theile des Jesaja in Beziehung; s. *Hgstb.* zu diesen Pss. Zu vergleichen ist auch noch das Verhältniss der messianischen Psalmen der davidisch-salomonischen Zeit zu der Verheissung durch Nathan in 2 S. 7.

145) Bald entnahmen die Propheten einzelne Züge in dem Bilde des Messias und seines Reiches aus dem auf der grossen Grundweissagung in 2 S. 7 ruhenden messianisch-prophetischen Pss. (vgl. z. B. Sach. 9, 10 mit Ps. 72, 8); bald liessen sie in der Schilderung der messianischen Zeit Züge einfliessen, die den Schilderungen der Zustände der davidischen in den diese darstellenden Pss. entlehnt waren (vgl. z. B. Mich. 7, 17 mit Ps. 18, 46); bald schilderten sie auch die messianische Zukunft in Bildern, aus den Schilderungen hergenommen, welche in einzelnen Pss. von den Begebenheiten der Zeit der Erlösung aus Ägypten gemacht worden waren (vgl. Hab. 3, 10—15 mit Ps. 77, 17—21 und s. *Delitzsch*, Com. z. Hab. S. 119 ff.); bald schwebten ihnen bei der Schilderung der sittlichen Zustände ihrer Zeit die Schilderungen vor, welche die Psalmisten von den sittlichen Zuständen der ihrigen gegeben (vgl. z. B. Mich. 7, 2 mit Ps. 12, 2); bald endlich — überall nämlich, wo

ntlehnt zu sein scheint (vgl. ob. S. 383. 85)[146]) und der zweite: aśs die Völker aus ihren Verschlüssen, festen Schlössern ervorzittern würden, aus der Schilderung der Unterwerfung der avid feindlich gesinnten Völker unter diesen König in Ps. 18 (s. Ps. 3, 46) sicher entlehnt ist (vgl. ob. S. 384 f.); so schildert er ferner an nigen Stellen das sittliche Verderben seiner Zeit mit Worten, bei nen ihm Stellen in Psalmen, in welchen David das Verderben der inigen dargestellt hatte, vor der Seele gestanden zu haben scheinen gl. Mich. 7, 2 mit Ps. 12, 2. Mich. 3, 2. 3 mit Ps. 14, 4 Mich. 2, 1 it Ps. 36, 5)[147]); so legt er endlich in 7, 7—10 der bekehrten ilischen Gemeinde Worte in den Mund, die einen psalmischen Ton d Character tragen und in denen einzelne Psalmenstellen durchklingen scheinen (vgl. mit dem ואני בה׳ אצפה וגו׳ in V. 7 die ob. 341 citirten Stt. und ausserdem noch Ps. 31, 16 und 71, 14, so ie auch Ps. 35, 13. 38, 14. 40, 18; mit dem אלהי ישעי ebds. Ps.

ihre eigene Rede lyrisch und speciell psalmisch ward, wo sie selbst sangen und beteten oder andere singend und betend einführten — redeten sie in Ausdrücken, die solchen Psalmen und Psalmenstellen entlehnt waren, in welchen die Psalmensänger die Gefühle ihres Herzens aussprechen, über ihr Elend klagen, oder um Errettung bitten, oder ihre Zuversicht auf Heil ausdrücken, oder endlich über im Glauben oder in der Wirklichkeit erhaltenes Heil jubeln und für dasselbe danken; vgl. z. B. das Lied Jona's in Jon. 2, das zum guten Theile aus Psalmenstellen zusammengesetzt ist, Hab. 3, 19 mit Ps. 18, 33. 34 und zahlreiche Stellen im B. Jer. mit Ps. 31; s. *Küper*, Jer. litt. sacrr. interpres atque vindex p. 159 f. Bisweilen wird hier bei den Propheten nur im Allgemeinen Ton und Character psalmisch, ohne dass sich bestimmte Psalmenstellen nachweisen liessen, die ihnen vorgeschwebt. Entlehnungen aus Psalmen noch anderer Art s. bei *Küper*, a. a. O. p. 158—61.

6) Auch Mich. 7, 12 geht wohl auf Ps. 72, 8 zurück. Dafür spricht das wahrscheinliche Verhältniss von Mich. 7, 17 zu Ps. 72, 9 und das eigenthümliche ים מים (ו(עד) ים, מים עד ים. Dies scheint nur einmal selbstständig gebildet sein zu können, vom Psalmisten.

7) Ps. 12, 2: *Hilf Herr, denn geschwunden* (גמר) *ist der Fromme* (חסיד), *denn verloren haben sich die Redlichen aus den Menschenkindern;* Mich. 7, 2: *verloren hat sich* (אבד) *der Fromme* (חסיד) *von der Erde und kein Rechtschaffener ist unter den Menschen;* Mich. 3, 2. 3. ist wie eine Ausführung des in Ps. 14, 4 kurz angedeuteten Gedankens, wie ein Commentar zu ihm. Mich. 2, 1: חשבי און—על משכבותם stimmt wörtlich überein mit dem און יחשב על משכבו in Ps. 36, 6.

27, 9[148]); mit dem ה׳ אור לי in V. 8 das ה׳ אורי mit dem Ps. 27 beginnt, mit dem איו ה׳ אלהיך in V. 10 Stellen wie Ps. 42, 4. 11). Fast alle Entlehnungen aus und Anklage an Psalmenstellen finden sich in C. 7, was sich aus dem lyrisch-subjectiven Character dieses C.'s erklärt. Mich. 7 ist ein Vorläufer von Hab. 3.

b. Zu den Proverbien. Nicht ohne Interesse ist das Verhältniss des Buches Micha zu den Proverbien. In Mich. 6, 9 finden wir das Wort תושיה, was, dem Denken und der Sprache des Weisheitsschriftthums der salomonischen Zeit angehörig und für dieselben characteristisch, sich ziemlich oft in der Provv. und im B. Hiob findet, ausser in diesen Büchern und an unserer St. aber nur noch Jes. 28, 29[149]) vorkommt. Es mus das Wort bei Micha, wie bei Jesaja, offenbar entweder aus den Provv. oder aus dem B. Hiob stammen. In Mich. 6, 10 begegnen wir der eigenthümlichen Verbindung אצרות רשע *durch Frevel erworbene Schätze,* die sonst nur noch Prov 10, 2 sich findet. Es liegt nahe, anzunehmen, dass sie nicht an beiden Stt. original ist, sondern Micha sie aus den älteren Provv. hat. Ebenso treffen wir in Mich. 6, 11 die Verbindung אבני מרמה an, welche sich mit der מאזני מרמה vergleichen lässt, die Prov. 11. 1 und 20, 23 vorkommt (ausserdem allerdings noch Hos. 12, 8 und Am. 8, 5)[150]). Auch das זעומה *ein bezürntes* in dem: *und das dürre Epha, ein bezürntes* in 6, 10 *b* erinnert an ein paar Stt. in den Proverbien: Prov. 22, 14 זעום ה׳ *einer, auf den der Herr zürnt,* wo ausser an uns. St. allein noch das Partic. pass. in der Bed. *bezürnt* vorkommt, und Prov. 24, 24: *Wer zum Frevler sagt: du bist ein Gerechter! den*

148) Ausser in Mich. 7, 7 und Ps. 27, 9 kommt die Verbindung אלהי ישע noch Jes. 17, 10 und Hab. 3, 18 vor. Die Psalmenstelle scheint die Grundstelle für alle die übrigen Stt. zu sein.

149) Wir machen darauf aufmerksam, dass das ת׳ in Jes. 28, 29 sehr passend einer Gleichnissrede, der in 28, 23—29, angehört.

150) Es scheint, als habe nur das רשע in Mich. 6, 10 bewirkt, dass es nicht zu der Verbindung מאזני מרמה, sondern statt ihrer zu der אבני מרמה kam. Von den Wagschaalen musste zuerst gesprochen werden, und das רשע in V. 10 bewirkte, dass רשע zu dem ersten der beiden Gegenstände, von denen gesprochen werden sollte, hinzugefügt wurde (vgl. 1, 5 und dazu ob. S. 412); so kamen מאזנים und רשע zusammen und blieb מרמה für אבנים.

fluchen Völker, den bezürnen (יזעמוהו) *Nationen.* Und was der Prophet in 6, 10. 11 an den reichen und mächtigen Frevlern Jerusalems rügt, das erklärt Prov. 11, 1. 20, 10. 23 vgl. auch 16, 11 nach dem Gesetz (vgl. die Stt. mit Lev. 19, 35 f. und bes. Deut. 25, 13—16, Stt. die ihnen zu Grunde liegen) für einen Gräuel vor Gott und für nicht-gut. Es scheint, als beziehe sich Mich. 6, 10. 11 ausser auf die angeff. pent. Stt. auch auf die nach ihnen geprägten und gewiss im Volke cursirenden salomonischen Sprüche. Vgl. auch noch 6, 10 *a* mit Prov. 1, 13. Selbst die Anfangsworte von 6, 9: *die Stimme des Herrn ruft der Stadt zu* lassen unwillkührlich an Stt. denken, wie Prov. 1, 20 f.: *Die Weisheit rufet laut* (תרנה) *auf der Strasse, in den Gassen lässt sie ihre Stimme* (קולה) *ertönen, an der Spitze von getümmelvollen Plätzen rufet sie* (תקרא), *an den Öffnungen der Thore, in der Stadt spricht sie ihre Worte* und Prov. 8, 1. 3: *Ruft* (תקרא) *nicht die Weisheit, und lässt nicht die Einsicht ihre Stimme* (קולה) *ertönen — an der Seite der Thore, an der Mündung der Stadt, an dem Eingang zu den Thoren ruft sie laut* (תרנה) und V. 4: *Zu euch, Männer, rufe ich* (אקרא) *und meine Stimme* (קולי) *ist zu den Menschenkindern.* Vgl. auch noch mit dem, שמעו מטה וגו Prov. 10, 13 und 26, 3, sowie 4, 1. 5, 7. 7, 24. 8, 6. Mich. 6, 9 klingt unverkennbar etwas proverbialisch. Bedenkt man die Menge der Berührungen zwischen dem Buche Micha und den Provv., bedenkt man, dass sie sich in jenem auf dem so kleinen Raume von 3 VV. zusammendrängen[151]), bedenkt man endlich, dass תושיה aus Provv. oder Hiob sein muss und, da sich Mich. 6, 9—11 auch sonst mehrfach und zum Theil (vgl. namentlich das אצרות רשע) ziemlich stark mit dem Buche der Sprichwörter berühren, während zwischen dem B. Micha und dem B. Hiob fast keine erwähnenswerthe Berührung Statt findet[152]), kaum aus diesem B., sondern nur aus jenem stammen kann: so wird man daran, dass M. die Provv.

151) Ausser Mich. 6, 9—11 finden sich im B. Micha nur schwache und grösstentheils zweifelhafte Berührungen mit den Provv. Vgl. Mich. 6, 16 mit Prov. 1, 31. Mich. 7, 2 mit Prov. 1, 11. 18. 12, 6. Mich. 7, 4 mit Prov. 15, 19. Mich. 7, 18 mit Prov. 19, 11, endlich Mich. 5, 1 *b* mit Prov. 8, 22 ff.

152) Zu vgl. sind etwa nur Mich. 1, 3 mit Hiob 9, 8. Mich. 1, 8 mit Hiob 12, 17. 19 und Mich. 2, 8 mit Hiob 16, 12 (vgl. 3, 12).

gekannt und sie ihm in 6, 9—11 mehrfach vor der Seele gestanden, nicht zweifeln können. Mich. 6, 9—11 ist in ähnlicher Weise von Berührungen mit den Provv. durchzogen, wie Mich. 7 von Berührungen mit Psalmen, jene VV. verhalten sich zu den Provv. ähnlich, wie diese zu den Psalmen.

Eine unverkennbare Anspielung auf 2 S. 1, 20: *Verkündet es nicht in Gath* (אל תגידו בגת), *thut es nicht kund in den Strassen von Askalon, dass sich nicht freuen die Töchter der Philister, dass nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen* findet sich in Mich. 1, 10: *in Gath verkündet es nicht, weinet nicht.* Aber es ist sehr fraglich, ob. M. Davids Elegie über Sauls und Jonathans Tod in 2 S. 1, 19—27 in den BB. Samuelis gelesen hat. Er kann sie auch entweder in einer der Quellenschriften der BB. Samuelis oder, nach 2 S. 1, 19, im ספר הישר gelesen oder, nach derselben St., als ein noch im Munde des Volkes lebendes Lied gekannt haben. Beziehungen auf die im B. der Richter erzählte Geschichte der Richterzeit, wie wir sie bei Jesaja (s. Jes. 9, 3 und 10, 26) und in Ps. 68 und 83 antreffen, finden sich bei Micha nicht. Mich. 6, 4 f., wo wir sie finden könnten, bleibt in Gilgal stehen.

3. Zur Geschichte und Weissagung des älteren Micha, Michajehu ben Jimla, in 2 Kg. 22, 2—28 und 2 Chr. 18, 1—27.

Schon *Coccejus*, Comm. zu den kll. Prr. Einl. z. Micha, und *J. D. Michaelis* und *Justi*, z. Mich. 1, 2, bemerken, dass Micha in den Anfangsworten von Mich. 1, 2 שמעו עמים כלם die gleichlautenden Schlussworte der Geschichte und Weissagungen des älteren Micha, des Michajehu ben Jimla, in 1 Kg. 22, 2—28 wiederaufnehme, und *Hengstenberg*, Christol. III. S. 239 f., dem *Hävernick*, Einl. II. 2. S. 365 f., und *Keil*, z. 1 Kg. 22, 28 (vgl. auch *Scholz*, Einl. III. S. 584), folgen, nimmt an, dass Micha in 1, 2 absichtlich mit denselben Worten seine Rede begonnen habe, mit denen Michajehu ben Jimla seine Rede an den Ahab und vielleicht seine ganze prophetische Thätigkeit beschlossen hatte. Er habe schon hierdurch angekündigt, was man von ihm zu erwarten habe, gezeigt, dass man seine Thätigkeit als eine Fortsetzung der seines um Gott eifernden Vorgängers zu betrachten, dass er mit ihm mehr gemein habe als den blossen Namen. Die vollkommene Richtigkeit der

ʼahrnehnung, dass 1 Kg. 22, 28 in Mich. 1, 2 wiederaufgenommen sei, ıd der von *Hengstenberg* gegeben Erklärung dieser Wiederaufnahme ıd die Unbefugtheit sowohl der Behauptung *Rosenmüllers*, proll. ad ichanı p. 8, und *Hitzigs*, z. Mich. 1, 2, dass die Worte: *Höret ihr ölker alle* in 1 Kg. 22, 28 von einem Späteren, der Micha den Mosthiten und Michajehu ben Jimla für einen und denselben Propheten elt, aus Mich. 1, 2 herübergenommener Zusatz zu der Erzählung vom teren Micha in 1 Kg. 22 sei, als auch der Behauptung von *Thenius*, 1 Kg. 22, 28, *Hgstb.*'s und *Keil's* Bemerkung, dass sich der jüngere icha die Worte des älteren angeeignet, um seine Thätigkeit als die ›rtsetzung der dieses Propheten darzustellen, gehöre zu den scheinır ingeniösen [153]), erhellt aus einer Vergleichung des Buches Micha

3) Die eine wie die andere Behauptung zeigt sich auch schon, bloss auf die beiden Stt. 1 Kg. 22, 28 und Mich. 1, 2 gesehen, als falsch. Zwar wenn *Thenius* gg. *Htz.* bemerkt, der Abschnitt in 1 Kg. 22 sei allen Spuren nach völlig historisch und wenn auch nicht von dem, der das Wort in 1 Kg. 22, 28 sprach, selbst, so doch höchst wahrscheinlich von einem Mitgliede des Prophetenordens ursprünglich verfasst, indem der Bericht eines nicht selbst betheiligt Gewesenen nicht so ganz Specielles dargeboten und namentlich nicht die bewundernswürdige Concinnität gehabt haben würde, die sich in V. 17—23 darlege, so entkräftet diese Bemerkung die *Hitzig*sche Annahme noch keineswegs, indem ja 1 Kg. 22, 28 *b* unbeschadet des historischen Characters und hohen Alters des Abschnittes in 1 Kg. 22 eine von einem Späteren aus Mich. 1, 2 in der Absicht, die Identität des Micha des Buches Micha mit dem Micha in 1 Kg. 22 hervorzuheben, zu ihm hinzugefügte Glosse sein könnte. Dagegen geht die Unrichtigkeit derselben aus Folgendem hervor. 1. Wenn Pseudo-Dorotheus, Pseudo-Epiphanius und Isidorus von Sevilla, oder vielmehr die von ihnen zusammengestellten und aufgezeichneten jüdisch-patristischen traditionellen Vermuthungen und Nachrichten über die Personen und das Leben der Propheten, den jüngeren Micha mit dem älteren confundirt haben (s. ob. S. 51 f.), so ist Dies nach dem sonstigen Character ihrer Schriften oder vielmehr der von ihnen gesammelten Vermuthungen und Nachrichten ganz in der Ordnung. Wer wird aber glauben, ein Glossator, der noch der Zeit des Lebens der alttestamentlichen Literatur angehört haben muss (es hat ja schon der Chronist die Worte gelesen, sei es nun in der Quelle der Bücher der Könige, oder in diesen selbst, und wenn sie in dem Cod. Vatic. der LXX fehlen, so haben sie oder ihnen ganz ähnliche doch der Cod. Alex., mehrere Tochterübersetzungen der LXX, die ed. Compl., der Chald., der Syr., die Vulg. und der Cod. Vat. selbst in der Parallelstelle der Chro-

mit der Geschichte und den weissagenden Worten des Michajehu ben Jimla in 1 Kg. 22. Aus einer solchen Vergleichung geht nämlich

nik), sei so unwissend gewesen, dass er den israelitischen Micha unter Ahab mit dem jüdischen unter Jotham — Hiskia lebenden verwechselt habe, und das trozdem, dass ihm die Überschrift des Buches Micha sagte, dass der Letztere unter Jotham, Ahas und Hiskia geblüht, und Jeremia ihm Dies bestätigte. Eine solche grosse und grobe Unwissenheit ist einem Manne nicht zuzutrauen, der durch sein Glossem selbst sich als sowohl mit den Büchern der Könige als auch mit dem B. Micha bekannt zeigt. Auch dass der Micha zu Ahabs Zeit Michajehu ben Jimla hiess, während der zu Jothams, Ahas, und Hiskia's Zeit lebende in der Überschrift seines Buches und in Jer. 26, 18 der Morasthite genannt ward, konnte eine Verwechselung beider Propheten bei einem nur einigermaassen nachdenkenden Manne nicht aufkommen lassen. 2. Wenn ein Glossator 1 Kg. 22, 28 *b* zu *a* aus Mich. 1, 2 hinzugesetzt hat, so kann er Dies nur in der Absicht gethan haben, anzudeuten, dass Michajehu ben Jimla nach 1 Kg. 22, 28 *a* nun Mich. 1, 2 f. ausgesprochen habe. Nun liess sich Mich. 1, 2—7 wohl allenfalls nach 1 Kg. 22, 28 *a* gesprochen denken, insofern in V. 5 des Zehnstämmereiches und Samaria's Götzendienst gerügt und in V. 6 f. Samaria Untergang gedroht wird (wiewohl doch die Rüge des Abfalls Juda's und der Höhen, d. h. Götzenhöhen, Jerusalems in V. 5 und die Drohung für dieselbe in V. 2—4 gar nicht für die Zustände Juda's und Jerusalems unter Josaphat passten), keineswegs aber Alles im Buche Micha von 1, 8 an; was aber konnte den Glossator zu der Annahme berechtigen, dass Micha damals nur das in Mich. 1, 2—7 Stehende gesprochen? was ihm das Recht geben, bei 1, 7 stehen zu bleiben? Sind die Worte in 1 Kg. 22, 28 *b* Glosse, so scheinen sie wirklich andeuten sollen zu müssen, Michajehu ben Jimla habe unmittelbar nach 1 Kg. 22, 28 *b* sein ganzes Buch gesprochen. Welche Albernheit aber diese Annahme! Und selbst, wenn seine Meinung mit dem Zusatze nur die gewesen sein sollte, dass Michajehu b. J. später nach dem in 1 Kg. 22 erzählten Vorfalle den Inhalt des B.'s Micha gesprochen habe (wiewohl 1 Kg. 22, 28 *b* doch entschieden den Eindruck macht, unmittelbar nach *a* gesprochen sein zu sollen), würde die Sache für den Glossator noch nicht viel besser werden. Denn wie ganz unpassend war doch ein Buch von dem Inhalte des B.'s Micha in dem Munde eines israelitischen Propheten der Zeit Ahabs und Josaphats! 3. Wenn *Rsm.* gegen die Ächtheit der Worte einwendet, dass ein Jeder, der dieselben aufmerksam lese, leicht einsehe, ea non solum aliquid manci et hiulci habere, verum et prorsus aliene posita esse, weil es dem älteren Micha nicht in den Sinn kommen konnte, alle Völker zu Zeugen einer Vorhersagung aufzurufen, die nur den Ahab betraf: so ist Dies entschieden zu läugnen. Eine Aufforderung an Jem. zum Hören einer Vorhersagung, um später bei der

rvor, dass eine Ähnlichkeit, ein Parallelismus zwischen der Wirkmkeit beider Propheten Statt fand, welche die Wirksamkeit des

Erfüllung derselben Zeugniss abzulegen, dass er sie gehört habe, ist am Schlusse von mehreren Vorhersagungen unläugbar ganz passend; und ebenso war eine Aufforderung an alle Völker, die ganze Welt, das eben Gesagte zu hören (auf dasselbe zu merken und es sich zu merken) nach Reden nicht unpassend, in welchen das wahre Prophetenthum sowohl die vom Herrn abgefallene und das prophetische Wort der Wahrheit zurückstossende israelitische Königsmacht als das pseudoprophetische Wort der Lüge, ihre Stütze, bekämpfte, konnte sie sehr wohl den Beschluss einer Reihe von Reden und Handlungen bilden, in denen sich der sehr merkwürdige Kampf des wahren Prophenthums einerseits und der abgefallenen und in ihrem Abfall verhärteten israelitischen Königsmacht und ihrer Stütze, des falschen Prophetenthums, andererseits dargestellt hatte. Der Kampf war ja, da das Wort der wahren Propheten das Wort Gottes war, ein Kampf dieses und also Gottes selbst, wie sollten da nicht alle Völker aufgefordert worden sein können, zu hören, um Zeugniss abzulegen. Eine solche Aufforderung muthete ihnen ja nur zu, ihrem Schöpfer und absoluten Herrn Zeugniss zu geben, ihm mit ihrem Zeugnisse zu dienen. Sie durften zu einem solchen Zeugnisse aufgefordert werden und waren zu ihm verpflichtet, eben weil er ihr Schöpfer und somit absoluter Herr war und sie seine Geschöpfe und somit absoluten Diener, Knechte waren. Mit Recht vergleicht *Hgstb.* Stt., wie Deut. 32, 1 und Jes. 1, 2; vgl. auch noch Mich. 6, 1. 2. Es verhält sich mit der Aufforderung an uns. St. genau so, wie mit denen an diesen Stt. Aus dem Gesagten geht nun auch hervor, wie sehr unnöthig und wie ganz die Grösse, Kraft und Tiefe der Worte abschwächend die Erklärungen derselben sind, bei denen עמים die Bed. *populares (Cler. J. D. Mich.)*, oder *Leute (Thenius)* oder *Kriegsvölker* oder endlich *Stämme* gegeben wird, Bedd., deren erste der Plur. von עם nur in gewissen Redensarten in Verbindung mit Suffixen hat (s. Gen. 17, 14. Lev. 7, 20 f. 19, 16. 21, 1. 4), in deren zweiten er nie vorkommt, deren dritte, in welcher er in Jud. 5, 14 und Hos. 10, 14 wahrscheinlich gebraucht ist, an der St. nicht recht passt, weil Nichts im C. auf Anwesenheit von Heeren hindeutet, und deren vierte ziemlich unsicher ist (s. ob. S. 102). Wenn die beiden ersten Gründe gezeigt haben, wie 1 Kg. 22, 28 *b* als Glossem aus Mich. 1, 2 unbegreiflich ist, so zeigt der dritte, wie um des ganz Ordnungsgemässen und sehr Angemessenen, ja Trefflichen, Grossen und Tiefen, was das Hemistich, wenn ächt, hat, an seiner Ächtheit gar nicht gezweifelt werden darf. Dazu kommt nun noch, dass der jüngere Micha sie nach dem ganzen Verhältniss seines Buches zu 1 Kgg 22, 2—28 aus diesem Stücke entlehnt haben muss (s. o.). Wie so gar nicht aber nur scheinbar ingeniös, sondern in der Wahrheit gegründet *Hgstb.*'s und *Keil's*

jüngeren als eine Fortsetzung der des älteren erscheinen lassen musste, und dass jenem bei der seinigen und ihrer Darstellung in seinem Buche die dieses und ihre Darstellung in 1 Kg. 22 vorgeschwebt haben muss, dass ihm der ältere Micha Vorbild in seiner Wirksamkeit und dessen Reden Vorbild für die seinigen gewesen sein müssen. Wir haben ob. S. 410 f. gesehen, wie so ganz characteristisch für den jüngeren Micha das starke Hervortreten der Bekämpfung der falschen Propheten ist, wie kein Prophet der assyrischen Zeit sich so viel mit ihnen beschäf-

Bemerkung über den Zusammenhang der Stelle in den BB. der Kgg. und der in Mich. 1, 2 ist, geht daraus hervor, das 1) von zwei Propheten, die Micha heissen, der zweite seine Reden gerade mit den Worten anfängt, mit denen der erste die seinigen geschlossen hatte (Dies legt eine Beziehung der St. des jüngeren auf die des älteren so nahe, macht, dass sie sich so aufdrängt, dass sogar ein *Justi* und *J. D. Mich.* sie angenommen haben), dass 2) eine solche Beziehung ganz im Geiste eines Propheten ist, der mehrfach auf seine persönlichen Verhältnisse in seinem Buche angespielt hat (s. ob. S. 20 ff. 35 ff. 94 f. 417) und bei dem sich Wortspiele, wie die in 1, 10—15, finden, und dass 3) eine Beziehung auf den älteren Micha auch in der vom Propheten selbst herrührenden Überschrift Statt findet, in dem המרשתי derselben nämlich (s. ob. S. 46). Dazu kommt dann noch das sonstige Verhältniss des Buches Micha zu 1 Kg. 22. Das Einzige, was man gegen die Wirklichkeit eines Zusammenhangs zwischen Mich. 1, 2 und 1 Kg. 22, 28 *b* mit einigem Scheine von Recht geltend machen könnte, ist, dass der Zusammenhang zwischen beiden Stellen kein sachlicher, sondern ein nur verbaler ist, indem in jener die Völker aufgefordert werden, die Verkündigung des Gerichtes über sie selbst zu hören (s. ob. S. 100—2), während sie in dieser aufgefordert werden, zu hören, um später bei der Erfüllung des Vorhergesagten Zeugniss abzulegen, dass es vorhergesagt worden. Allein es war doch auch möglich, dass der jüngere Micha zuerst im Eingange seines Buches rein äusserlich durch Wiederaufnahme der Schlussworte der Reden seines Vorgängers andeuten wollte, dass seine Wirksamkeit eine Fortsetzung der seines gleichnamigen Vorgängers gewesen und er sie als solche betrachte, und dann erst mitten im Buche selbst es hervortreten liess, dass sie solche war, sie dort erst als solche darstellte, mit derselben parallisirte, oder er kann den Character einer Forsetzung derselben, den sie im Verhältniss zu ihr hatte, und der im Buche selbst hervortrat, am Eingange seines Buches auch äusserlich so haben bezeichnen wollen, dass er mit den Worten anfing, mit denen der ältere Micha geschlossen hatte. Dass aber wirklich ein Parallelismus zwischen der Wirksamkeit des jüngeren und älteren Micha Statt fand und in jenes Buche hervortritt, darüber s. ob.

ligt als er. Darin gerade aber stimmt seine Wirksamkeit und stimmt ihre Darstellung in dem zweiten und dritten Capitel seines Buches auf eine wahrhaft überraschende Weise mit der des älteren Micha und deren Darstellung in 1 Kg. 22 überein. Die Situation ist bei beiden Propheten ganz dieselbe. Der ältere wie der jüngere Micha kämpfen und haben zu kämpfen gegen mächtige vom Herrn Abgefallene, mächtige Sünder, die ihr Wort, das prophetische Wort der Wahrheit, mit Entrüstung zurückweisen, weil es ihnen nur drohe, nur Böses verkünde, und dagegen auf das Lügenwort falscher Propheten hören und es gern haben, weil es ihnen Gutes verheisse, so wie gegen diese falschen Propheten, die Stützen der Abgefallenen, selbst. Wie die mächtigen Unterdrücker der Armen in Mich. 2, 6, nachdem ihnen Micha in 2, 3 gesagt, dass der Herr Böses wider sie sinne und eine böse Zeit für sie kommen werde, voll Verdruss und Ingrimm zu und von den wahren Propheten sagen: *schwatzet nicht — sie sollen nicht solche Dinge schwatzen, das Schimpfen hört nicht auf,* so sagt Ahab in 1 Kg. 22, 8 von Michajehu ben Jimla zu Josaphat: *es ist noch ein Mann vorhanden, von dem der Herr erfragt werden könnte, aber ich hasse ihn, denn er weissagt nicht über mich Gutes, sondern Böses, Michajehu ben Jimla* und sagt er in 1 Kg. 22, 18 zu Ebendemselben von demselben Propheten, nachdem dieser in V. 17 seinen Tod im Kriege geweissagt: *habe ich dir's nicht gesagt, er wird über mich nicht Gutes weissagen, sondern Böses?* (vgl. auch 1 Kg. 22, 13 f.); wie Micha in 2, 11 die falschen Propheten, die Propheten der von ihm bekämpften Volksunterdrücker nennt, als die Propheten bezeichnet, welche, weil sie ihnen irdische Herrlichkeit verheissen, ihre Leute sind, so zeigen sich die falschen Propheten in 1 Kg. 22 als Ahabs Propheten, die er gern hat, weil sie ihm immer Gutes weissagen, und mit deren Wort er ganz zufrieden gewesen wäre, bei dem er sich beruhigt hätte, wenn nicht Josaphat aus Misstrauen gegen sie noch einen anderen Propheten des Herrn hätte hören wollen. Ja 1 Kg. 22, 22. 23 heissen sie nachdrücklich geradezu Ahabs Propheten (*deine, seine Propheten*). Wie Micha ebds. von den falschen Propheten sagt, dass sie kämen und Windiges und Trug zusammenlögen und sie in 3, 5 Volksverführer nennt, so lässt Michajehu ben Jimla in 1 Kg. 22, 21 f. den prophetischen Geist vom Herrn ausgehen, um ein

L ü g e n g e i s t im Munde der Propheten Ahabs zu werden, um ihn zu b e r e d e n, v e r l e i t e n (nach Ramoth Gilead zu ziehen), und sagt er in 1 Kg. 22, 23, der Herr habe einen L ü g e n g e i s t in den Mund aller Propheten Ahabs gegeben. Wie endlich nach Micha's Schilderung in 3, 5. 11 die falschen Propheten Menschen waren, die mit ihren Zähnen bissen und Frieden riefen, gegen den aber, der ihnen nicht auf den Mund gab (keinen Bissen zum Essen, für welchen sie weissagten) Krieg einweihten, und die für Geld wahrsagten, so waren nach der Analogie von 1 Kg. 18, 19 die falschen Propheten zu des älteren M.'s Zeit, die 1 Kg. 22, 22 f. A h a b s P r o p h e t e n genannt werden, von Ahab Unterhaltene und weissagten sie ihm als solche Glück (*zieh hinauf und der Herr wird geben in die Hand des Königs* 1 Kg. 22, 7, *mit diesen* — solchen Hörnern — *wirst du die Aramäer stossen bis zur Vernichtung* ebds. V. 11, *zieh hinauf nach Ramoth Gilead und du wirst glücklich sein* u. s. w., ebds. V. 12) und wurden sie ihm dadurch, ihn durch ihre Glückverheissungen zum Kriege verleitend, verderblich. Vgl. auch noch die Verkündigung über die falschen Propheten in Mich. 3, 6 f. mit der in 1 Kg. 22, 25. Nach allem Angeführten hat Micha wohl auch in 6, 16, wenn er dsb. dem israelitischen Volke, und zunächst dem in Jerusalem, den Reichen und Vornehmen unter ihm ganz vorzüglich (s. 6, 10—12 *aα*) vorwirft, j e g l i c h e That des H a u s e s A h a b s sorgfältigst beobachtet zu haben, wenn auch nicht gerade an Ahabs Prophetenmord (geradezu gemordet wurden in Jothams, Ahas' und Hiskia's Zeit die Propheten kaum), so doch an seine Prophetenmissachtung und = misshandlung gedacht und d i e Darstellung vor Augen gehabt, in der sie so stark hervortritt, die Darstellung in 1 Kg. 22. Wo von a l l e n Thaten Ahabs die Rede ist, scheint seine in der Geschichtserzählung in 1 Kg. so stark hervortretende Behandlung der Propheten des Herrn nicht ausgeschlossen werden zu dürfen. Und Micha scheint in 6, 16 um so mehr auch an sie gedacht und die Erzählung, in der sie hervortrat, vor Augen gehabt haben zu müssen, als Prophetenmissachtung und = misshandlung bei ihm in C. 2 und 3 ja als ein Hauptzug in dem Character der tyrannischen Grossen und als eine Hauptsünde derselben hervorgehoben wird. Mich. 6, 16 deutet offenbar auch auf Stt., wie 2, 6 und 11 zurück, und ist gewissermaassen ihr Compendium. Ja, wenn man die nachgewissene schlagende Ähnlichkeit

zwischen Mich. 2, 3 und 1 Kg. 22, den dargelegten überraschenden Parallelismus zwischen beiden Stücken, so wie auch die ziemlich deutliche Rückweisung auch auf 1 Kg. 22 in Mich. 6, 16 erwägt, wird die Vermuthung nicht allzugewagt erscheinen, dass Micha auch bei den Worten: *mit dem Stabe schlagen sie auf die Wange den Richter Israels* in 4, 14 und bei den Worten: *auf und drisch Tochter Zions* (die Völker, die sich wieder dich versammelt haben), *denn dein Horn will ich machen zu Eisen* die Stellen 1 Kg. 22, 24: *und Zedekia Kenaana's Sohn nahte sich und schlug Micha auf die Wange* und 1 Kg. 22, 11: *Und Zedekia Kenaana's Sohn machte sich eiserne Hörner und sprach: Also spricht der Herr: Mit diesen wirst du stossen die Aramäer bis zur Vernichtung* vor der Seele gestanden haben. Die Berührungen sind ja auffallend und der Zusammenhang zwischen den Stt. gewissermaassen auch ein sachlicher. Für Thaten, wie die in 1 Kg. 22, 24 berichteten, die sie sich gegen die wahren Propheten erlauben (2, 6 und 6, 16 legen auch thätliche Misshandlungen der wahren Propheten ziemlich nahe), trifft Israels Richter und Leiter überhaupt von. Seiten der Weltmacht nach dem jus talionis die ganz entsprechende Behandlung in 4, 14; und zwar nicht in der Gegenwart soll Israel die es bedrohenden Feinde niederwerfen, was ihm die falschen Propheten nach dem Vorgange des Zedekia ben Kenaana in 1 Kg. 22, 11 verheissen — in ihr soll es ihnen vielmehr unterliegen (4, 9 f.), weil es gegenwärtig unheilig ist — wohl aber soll es dereinst, nachdem es heilig geworden, wiederum von ihnen angegriffen, Dies thun. Erst im Zusammenhange betrachtet mit der dargelegten Ähnlichkeit zwischen Mich. 2. 3 und 1 Kg. 22 und den besprochenen Berührungen zwischen allen angeff. Stt. des B.'s Micha und der Darstellung in 1 Kg. 22, 2—28, erscheint die Beziehung von Mich. 1, 2 auf 1 Kg. 22, 28 recht sicher (wie sie wiederum umgekehrt dazu dient, die Ähnlichkeit zwischen Mich. 2. 3 und 1 Kg. 22 und die Berührungen zwischen vielen Stt. des B.'s M.'s und der Darstellung in 1 Kg. 22 noch sicherer als nicht bloss zufällig erscheinen zu lassen) und tritt das Verhältniss beider Stellen erst in sein rechtes Licht. Micha wollte dadurch, dass er sein Buch mit den Worten anfing, mit denen der ältere Micha seine Reden in 1 Kg. 22 geschlossen hatte, zum Voraus auf den in seinem Buche hervortretenden **Parallelismus zwischen** seiner und der Wirksam-

keit des älteren Propheten hinweisen und von vornherein zu erkennen geben, dass er dessen Wirksamkeit fortgesetzt und dieselbe ihm bei der seinigen und bei ihrer Darstellung im Buche als Vorbild vorgeschwebt habe (vgl. das ob. S. 436 Gesagte). Dass der jüngere Micha und sein Buch wirklich zum älteren und der Darstellung von dessen Wirksamkeit in dem dargelegten Verhältnisse gestanden, wird übrigens durch den doppelten Umstand noch sicherer, dass der ältere Micha der einzige Prophet ist, der, soviel wir wissen, einen dem Kampf des jüngeren Micha ähnlichen Kampf zu führen gehabt hatte (Elia's in 1 Kg. 18 dargestellter Kampf mit den Baalspropheten ist ganz anderer Art), und dass der jüngere Micha auch sonst einen Character zeigt, der es nahe legt, dass er sich in ein Verhältniss zu seinem älteren Namensgenossen gesetzt (vgl. ob. S. 436). Dass der jüngere Micha wirklich denselben Kampf zu führen gehabt hatte, wie der ältere, dass der ältere der einzige Prophet gewesen war, der einen solchen zu führen gehabt hatte, dass der jüngere eine Neigung hatte, persönliche Verhältnisse in seinem Buche zu berühren, und endlich die Namensgleichheit der beiden Propheten, hat die Ähnlichkeit der Darstellung in Mich. 2. 3 mit der in 1 Kg. 22 und die Beziehungen auf die letztere im ganzen Buche Micha erzeugt[153]).

4. Zu den prophetischen Schriften der usianisch-jerobeamischen Zeit.

Hier kommt vorzüglich und vor Allem das Verhältniss Micha's zu Joel in Betracht. Da wir, dass in Mich. 4, 11—13 mehrfach auf Joel 4, 2. 9—13 zurückgeblickt werde, schon ob. S. 188 dargethan haben, so bleibt uns hier nur noch das Verhältniss von Mich. 4, 1—4 zu Joel 4, 9 ff. zu besprechen übrig. Die Ähnlichkeit zwischen den Worten: *und sie werden hämmern ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Speere zu Winzermessern* in Mich. 4, 4 und den Worten: *hämmert eure Pflugschaaren zu Schwertern und eure Winzermesser zu Speeren* in

153) Dass 1 Kg. 22, 2—28 wesentlich einer mit dem daselbst erzählten Ereignisse gleichzeitigen oder doch fast gleichzeitigen Quelle entnommen sein muss, springt in die Augen. Auch *Thenius* ist dieser Ansicht (s. seine ob. S. 433 angeff. Worte). Er vermuthet, dass der Abschnitt ein Bruchstück aus der vom Propheten Jehu verfassten Geschichte Josaphats sei, welche nach 2 Chr. 30, 34 in das Buch der Könige von Israel aufgenommen worden.

Joel 4, 10 ist zu frappant, als dass hinsichtlich ihrer nicht der eine Prophet von dem anderen und dann der jüngere Micha von dem älteren Joel abhängig sein sollte. Und es ist, dass dies der Fall, um so sicherer, als überhaupt, wie Mich. 4, 11—13 Seitenstück zu, so Mich. 4, 1—4 genau entsprechendes Gegenbild von Joel 4, 9ff. ist. Wie bei Micha die Völker hinaufströmen zum Berge des Herrn, um dort von seinen Wegen belehrt zu werden und, von ihnen belehrt, den Herrn zum Schiedsrichter ihrer Streitigkeiten machen, so dass aller Krieg auf Erden ein Ende hat und die Werkzeuge des Krieges in Werkzeuge des Friedens umgeschaffen werden, so ziehen sie in Joel 4, 9—14 umgekehrt, nachdem sie die Werkzeuge des Friedens in Werkzeuge des Krieges verwandelt, in zahllosen Schaaren zum Thale Josaphat bei Zion hinauf, nach ihrer Absicht, um Zion zu bekriegen und zu zerstören, nach der Absicht des Herrn aber, um dort gerichtet zu werden, eine grosse Niederlage zu erleiden. Gerade, dass Micha an zwei Stellen seines Buches auf eine und dieselbe Stelle des Buches Joel sich bezieht, indem er einmal eine Weissagung ausspricht, die das Seitenstück zu der joelischen Stelle ist und das anderemal das Gegenbild des in dieser Stelle gezeichneten Bildes aufstellt, ist eine sichere Bürgschaft dafür, dass in den beiden Stt. des Buches wirklich Beziehungen auf das Buch Joels Statt finden und Micha dasselbe also gekannt hat, was auch schon an und für sich nicht unwahrscheinlich ist, weil das Buch Joels unter den nach ihm lebenden Propheten ein so sehr bekanntes und so stark berücksichtigtes war (um bei den Propheten der assyrischen Zeit stehen zu bleiben: schon Amos bezieht sich mehrfach auf dasselbe, noch mehr thut dies Obadja, auch bei Jesaja fehlt es nicht an Berührungen mit ihm, und ebenso finden sich solche bei Nahum) und Micha, wie wir gesehen, ziemlich reich an Beziehungen auf ältere Schriften ist. Das Verhältniss Micha's zu Joel bestehet also wesentlich darin, dass er, wie später Ezechiel in 38 f. und Sacharja in Sach. 12, die zuerst von diesem Propheten ausgesprochene Weissagung vom letzten Völkersturme auf das, nachdem es von der Weltmacht in die Gefangenschaft geführt war (s. Joel 4, 1 und 1, 2—2, 11) wiederhergestellte Israel wiederaufnimmt und wiederholt (auch darinn stimmt er mit Joel, dass er Zion angegriffen werden lässt nach-

dem es heilig geworden, denn bei Joel geschieht der Angriff der Völkerwelt auf dasselbe nachdem Israel Busse gethan und der Geist über dasselbe ausgegossen ist) und dass er seine auf die älteren Verheissungen von dem Segen, der von Abrahams Saamen über alle Völker kommen werde, gebaute Weissagung von dem dereinstigen Strömen der Heidenvölker zum Zion, um vom Herrn belehrt zu werden, in einer solchen Weise darstellte, dass sie ein Gegenbild ward der von Joel geschilderten und von Micha wiederholten Weissagung vom dereinstigen Strömen derselben zum Zion in feindlicher Absicht, um es vom Erdboden zu vertilgen. Eine Beziehung auf Joel liegt wohl auch noch in den Worten: *Und es regiert der Herr über sie auf dem Berge Zion von nun an bis in Ewigkeit* in Mich. 4, 7; vgl. nämlich mit denselben die Worte: *und ihr erkennet, dass ich der Herr euer Gott bin, der auf dem Zion, meinem heiligen Berge wohnt, und Jerusalem wird heilig sein und Fremde werden es nicht mehr betreten* in Joel 4, 17 (die Regierung des Herrn über Israel erweist sich eben darin, dass ihm kein Feind etwas anhaben kann; s. ob. S. 148) und die Worte: *und der Herr wohnet auf Zion* in Joel 4, 21 *b* vgl. mit den in V. 19—21 *a* vorangehenden[154]).

154) Nach *Credner*, Joel S. 71 f., soll sich auch Mich. 3, 11 auf Joel 2, 27 (sowie auch auf Joel 2, 26. 4, 16. 17. 21) und Mich. 3, 12 auf Joel 4, 17—20 zurückbeziehen, Mich. 4, 1 mit Joel 3, 1 und 4, 16. Mich. 4, 2 mit Joel 3, 5. Mich. 4, 3 mit Joel 4, 16. 17. 18. Mich. 4, 4 mit Joel 1, 7. Mich. 4, 8 mit Joel 4, 20 f. sich berühren und Micha 1, 2 an Joel 1, 2 und Mich. 2, 12 an Joel 3, 5 und 4, 15 (soll wohl heissen Mich. 3, 6 an Joel 2, 2. 10. 3, 4 und 4, 15) erinnern. Aber von allen diesen angeblichen Berührungen hat nur etwa die zwischen Mich. 3, 6 und Joël 2, 10. 3, 4 und 4, 15 Einiges für sich. Die Annahme der meisten hängt mit *Credners* falscher Ansicht über das Verhältniss Micha's zum Buche Joels zusammen und fällt mit ihr. *Credner* meint, Micha bekämpfe in seinem Buche Missverständniss und Missbrauch der von Joel gegebenen Verheissungen von Seiten der verderbten jüdischen Volksoberen und habe im Streite dagegen theils geradezu das Gegentheil von dem verkündet, was Joel verkündet hatte, theils die ganze messianische Schilderung des Letzteren mit steter Rücksicht auf das Urbild zeitgemäss in eine andere Form umgegossen, ein Umgiessen, das darin bestanden, dass er die messianische Zeit erst nach erfolgter Läuterung Israels gesetzt und auch die Heiden an ihr Theil nehmen lassen. Allein von einer Berufung der verderbten Volksoberen auf die joelischen Verheissungen, bei der sie dieselben miss-

An Amos erinnern Stt., wie Mich. 2, 3 vgln. mit Am. 5, 13 (an beiden Stt. dieselben Worte כי עת רעה היא), Mich. 2, 6 vgln. mit Am. 2, 12 und 7, 12 f. und bes. mit Am. 7, 16, wo sich, wie in Mich. 2, 6. 11, הטיף findet, doch, wie der Parallelismus mit נבא zeigt, nicht, wie in Micha 2, 6, in dem Sinne von Schwatzen gebraucht (nicht unmöglich, dass Micha in 2, 6 Amos Erfahrung, von der derselbe in 2, 12 und bes. 7, 10—17 redet, mit vor Augen gestanden hat), Mich. 2, 9 vgln. mit Am. 2, 8 (beide Stt. gehen auf pentateuchische, Ex. 22, 25 f. und Deut. 24, 12 f. 17 zurück — s. ob. S. 422 — und sind wohl nur Parallelen), endlich Mich. 6, 10—12 mit Am. 8, 5. 3, 10. 6, 3 (wohl auch nur Parallelen)[155]. — Aus Hosea stammt vielleicht 7, 17 *ba* vgl. mit Hos. 3, 5 (s. ob. S. 385). Micha 7, 4 erinnert an Hos. 9, 7.

deuten und missbrauchen, findet sich im B. Micha nicht die Spur. Die Worte in 3, 11 *b* beziehen sich gar nicht auf die Verheissung Joels in Joel 2, 27 (die übrigens nicht das Israel der Zeit vor den Gerichten durch die Weltreiche und also nicht das Israel der Zeit Joels und Micha's, sondern das der Zeit nach ihr anging, indem Joel 1. 2, allegorisch zu verstehen, von diesen Gerichten handelt, sondern vielmehr auf der Thatsache, dass der Herr im Tempel über der Bundeslade gegenwärtig war, und auf den Glauben der Israeliten an diese Thatsache (vgl. 1 Kg. 8, 10 ff. Jer. 7, 4 und Ez. 10). Daher konnte Micha auch in 3, 12 nicht die Verheissungen in Joel 4, 17—20 und ihren Missbrauch berücksichtigen, und zwar um so weniger, als diese Verheissungen ganz offenbar (s. Joel 4, 1) ebenso, wie die in 2, 27, dem durch die Gerichte durch die Weltreiche geläuterten und nach ihnen wiederhergestellten Israel galten und somit gar nicht konnten missverstanden und gemissbraucht werden. Die joelische Schilderung des Messiasreiches brauchte Micha gar nicht in eine andere Form umzuschmelzen, da sie wesentlich mit der identisch war, die er zu geben hatte, indem auch Joel die messianische Zeit erst nach der Gerichtszeit (1, 2—2, 11) und nach eingetretener Busse (2, 12—18; V. 18 setzt voraus, dass Israel dem Ruf zur Busse in V. 12—17 gefolgt ist) gesetzt hatte. Vielmehr wiederholt er nur einen Theil derselben (vgl. Mich. 4, 11—13 mit Joel 4, 2. 9 ff.) und ergänzte er sie durch die Verheissung in 4, 1—4, in der er allerdings auf die von ihm selbst wiederholte Verheissung Joel 4, 9 ff. Rücksicht nimmt, sie zum Gegenbilde dieser Verheissung machend (s. ob.).

155) Ausserdem vgl. noch Mich. 1, 3 mit Am. 4, 13. Mich. 2, 4 f. mit Am. 7, 17. Mich. 3, 6 mit Am. 8, 9 vgl. 5, 18. 20. Mich. 6, 4 f. mit Am. 2, 10 und 2, 9—11 überhaupt.

Vgl. auch noch Mich. 1, 16 mit Hos. 10, 5. Mich. 5, 9 f. mit Hos. 2, 20 und Mich. 6, 4 mit Hos. 12, 14.

§ 8. *Das Verhältniss des Buches zum Buche Jesaja.*

Es möchte kaum zwei prophetische Schriften geben, die in allen Beziehungen in einer so starken Verwandtschaft mit einander stehen, als das Buch Micha's und das Jesaja's. Wir können indess diese Verwandtschaft, die sich theils aus der Gleichzeitigkeit beider Propheten, theils aus ihrer Geistesähnlichkeit, theils endlich aus gegenseitiger Benutzung ihrer Weissagungen und bes. aus der des Buches Jesaja durch Micha erklärt, hier wegen Mangels an Raum und Zeit nicht darlegen und müssen uns auf eine kurze Erörterung des Verhältnisses von Mich. 4, 1—4 und Jes. 2, 2—4 beschränken, die zur Begründung unserer Behauptung in C. I., dass Micha nicht erst unter Hiskia, sondern schon unter Jotham aufgetreten sei, und zur genaueren Bestimmung des terminus a quo seiner Weissagungszeit absolut nothwendig ist.

Dass Mich. 4, 1—4 nicht aus Jes. 2, 2—4 entlehnt ist, wird jetzt fast allgemein anerkannt; und mit Recht; denn hinsichtlich von fast Allem, was bei der Frage, ob diese oder jene St. das Original sei, oder doch, ob diese dasselbe sein könne, in Betracht kommt, stellt sich die Sache zu Ungunsten Jesaja's, indem sich sowohl der Text Micha's als der vollständigere und abgerundetere, als der ebenmässigere und concinnere, endlich als der einfachere und, da der Character der gemeinsamen Stelle offenbar der Art ist, dass auf der Seite die Originalität sein muss, wo das grössere Maass von den genannten Eigenschaften ist, darum als der ursprünglichere erweist, als auch die gemeinsame Stelle nicht ohne Spuren michäanischer Eigenthümlichkeit ist (das יעקב in Mich. 4, 2. Jes. 2, 3 ist nach dem ob. S. 412 f. Dargelegten michäanisch— Jesaja liebt in dem ersten Theile seines Buches ישראל, und das zweimalige יעקב gerade in 2, 5 f. scheint nur dem in 2, 3 seinen Ursprung zu verdanken — und das גוים רבים und עמים רבים in Mich. 4, 2 f. erinnert an das גוים רבים und עמים רבים in 4, 11. 13. 5, 6 f.) und als endlich auch die St. bei Micha im schönsten Zusammenhange steht, während bei Jes. sowohl ihre Stellung am Anfange der Weissagung als ihr Anfang mit ו sehr auffallend ist (beide sind ohne alle Analogie) und ihre Entlehnung von anderswoher in jeder Hinsicht

nahe legt, was auch das Verhältniss thut, in dem sie deutlich zum Folgenden steht (2, 2—4 giebt sich deutlich als ein fremder Text zu erkennen, an den Jes. von 2, 5 an anschliesst, was er zu sagen hat, den er von diesem V. an commentirt; s. Beitrr. S. 291 und bes. S. 300 f.). — Ist Jes. 2, 2—4 nicht das Original, so muss es schon an und für sich am Nächsten liegen, dass es Mich. 4, 1 ist, und nicht beiden Stt. eine dritte ältere zu Grunde liegt. Man wird schon von vornherein nicht ohne Noth zu der Annahme, dass das letztere der Fall, zu greifen haben. Dies wird aber dann darum noch viel weniger geschehen dürfen, weil ein Doppeltes sehr stark auf Micha als den Verf. von Mich. 4, 1—4 hinweist, ja ihn als solchen fast fordert: die schon ob. angeff. michäanischen Eigenthümlichkeiten von 4, 1—4 und das Verhältniss der Stelle Mich. 4, 1—2 zu dem Schlussgliede des ihr vorangehenden Verses 3, 12 und zu diesem V. überhaupt, ihres Inhaltes zu dem Inhalte von 3, 12 *bβ* und zu dem des ganzen zwölften V.'s. Mich 4, 1 f. und 3, 12 *bβ* und 3, 12 überhaupt stehen nicht nur mit einander in Verbindung, sondern bilden auch den genauesten und schärfsten Gegensatz zu einander: Der Erniedrigung und Vereinsamung des Tempelberges in der näheren Zukunft in 3, 12 *bβ* steht seine Erhabenheit über alle Berge und dass er von allen Völkern besucht wird in 4, 1. 2, und der Weiss. in 3, 12 *bβ* steht die in 4, 2 *b* entgegen; und da aus dem תהיה in *bα* ein יהיה zu ergänzen ist, so bilden 3, 12 *bβ* und 4, 1 *aα* auch formell einen vollendeten Gegensatz [157]). Und das Letztere fordert M. als Verf. von 4, 1 f. um so mehr, als auf einen Satz unvermittelt einen scharfen Gegensatz folgen zu lassen, oder Gegensätze, wie der in 3, 12—4, 2, zu bilden, ganz michäanisch ist; vgl. 2, 12 f. mit 1, 2—2, 11 und bes. 1, 16, ferner und ganz bes. 4, 9. 10 mit 4, 8. 6 f.; endlich 7, 7—10 mit 7, 1—6 und 7, 13 mit 12. Rührt in allen diesen Stt. der Gegensatz von Micha her, so wird dies wohl auch in Mich. 4, 1 f.

157) 4, 3. 4 stehen zwar nicht mehr in Gegensatz zu 3, 12, schliessen sich aber doch so eng an 4, 2 an, indem sie die nothwendigen Folgen der Belehrung der Völker schildern, dass sie sehr wohl von Micha selbst, nachdem er dem Gegensatz zu 3, 12 in 4, 1 f. genug gethan, noch gesprochen worden sein können. Auch stehen sie doch gewissermaassen zu der in C. 1—3 gedrohten Bekriegung Israels durch die Weltmacht, die auf Krieg unter den Völkern hinweist, im Gegensatz.

vgln. mit 3, 12 der Fall sein. Hätte Micha 4, 1—4 schon vorgefunden, die Stt. müsste ganz für ihn als Gegensatz für seinen Ausspruch in 3, 12 geschaffen worden sein; warum soll sie da nicht von ihm für denselben als solcher geschaffen worden sein? Ja noch mehr: die Weiss. in 4, 1 f. ist so ganz der Gegensatz zu der in 3, 12, dass kaum ein Anderer sie geschaffen haben kann, als wer diese schuf, dass es kaum möglich ist, dass ein Anderer sie geschaffen, und der welcher, diese schuf, sie nur dazu, sie zu dieser von ihm geschaffenen in Gegensatz zu setzen, benutzt habe. Die Weiss. in 3, 12 war für M. in der assyrischen Zeit ganz eigenthümlich, zeichnete ihn vor allen vor ihm aufgetretenen Propheten dieser Zeit aus, indem keiner derselben etwas ihr Ähnliches ausgesprochen hatte (erst Jeremia in der chaldäischen that Dies s. Jer. 7 und 26), wie denn ihre Einzigartigkeit und Unerhörtheit auch einen so gewaltigen Eindruck auf die Gemüther machte; zu ihr gehörte nun aber als ihr Gegensatz die in 4, 1 f., welche als Verheissung ganz dasselbe ist, was jene als Drohung. Kein Anderer kann daher gut der Verfasser dieser sein, als war jene verfasst hatte. Es wäre sehr sonderbar, dass ein anderer Prophet die Drohung, ein anderer die als ihr Gegensatz zu ihr gehörige Verheissung verfasst haben sollte. Endlich auch: der Gegensatz zu 3, 12 reicht noch über 4, 1—4 hinaus, indem auch 4, 7 und 4, 8 noch zu ihm gehören (4, 9 f. kehren dann wieder zum Satze in 3, 12 zurück, 4, 11—13 dann wieder zum Gegensatze in 4, 1—8 und 4, 14 endlich noch einmal zum Satze in 3, 12); nun sind beide Weissagungen von Micha; wie sollte da die in 4, 1—4 nicht von ihm sein, in der der Gegensatz zu 3, 12 am schärfsten und förmlichsten hervortritt, weshalb sie auch den ersten Platz einnimmt? — Ist es nun aber so durchaus nothwendig, Micha 4, 1—4 abzusprechen, dass man Dies trozdem thun muss, dass das Angeführte fast gebietet, die Stelle ihm zuzuerkennen? Wir glauben nicht. Wir wollen nicht verkennen, dass 4, 5 leicht als die Begründung der Verheissung in 4, 1—4 als einer fremden, von anderswoher entlehnten aufgefasst werden kann; aber sie kann doch auch recht wohl als die Begründung derselben als einer von Micha selbst erst ausgesprochenen aufgefasst werden: die Weissagung in 4, 1—4 war an und für sich gross genug, um so, wie in 4, 5, begründet zu werden, gross und gewaltig genug, dass ihr eigener Verfasser alsbald über sie reflectirend

darthun konnte, dass und warum es nicht zu verwundern, dass das geschehen werde, was in ihr verheissen werde. Und auch, dass das Buch Micha's im Anfange der Regierung Hiskia's verfasst ist, während die Weiss. in Jes. 2—4 der usianisch-jothamischen Zeit und, wie wir in den Beitrr. glauben dargethan zu haben, sogar schon den letzten Jahren Usia's angehört, ist kein absolutes Hinderniss für die Annahme, dass Mich. 4, 1—4 von Micha verfasst ist. Zwar darf man nicht behaupten, Jes. 2, 2—4 sei erst in Hiskia's Zeit in Jes. 2—4 hineingekommen, bei einer damals von Jesaja vorgenommenen Überarbeitung dieser älteren Weissagung (s. dgg. Beitrr. S. 318), wohl aber lässt sich annehmen, Mich. 4, 1—4 sei von Micha schon vor Jes. 2—4 ausgesprochen worden. Nach Mich. 1, 1, dessen michäanischen Ursprung zu verwerfen man keinen Grund hat, ja dessen Unächterklärung unstatthaft ist (s. ob. § 4), gehört ja der Inhalt des Buches Micha auch der Zeit des Jotham und Ahas an, hat Micha in demselben das Wesentlichste von dem, was er von Jotham bis Hiskia gesprochen hatte, zu einer zusammenhängenden Darstellung verarbeitet; somit kann Mich. 4, 1—4 schon unter Jotham von Micha ausgesprochen und als er später unter Hiskia sein Buch verfasste mit in dasselbe aufgenommen worden sein. Freilich muss dann auch wohl Mich. 3, 12 von Micha in Jothams Zeit ausgesprochen worden sein, denn 4, 1—4 und 3, 12 sind nicht gut von einander zu trennen, beide müssen von vornherein zusammen ausgesprochen worden sein; aber warum soll Micha 3, 12 nicht auch schon in einer Zeit ausgesprochen haben können, in der Jesaja eine Weissagung, wie die in Jes. 6, 9—13, aussprach. Dass Mich. 3, 12 erst unter Hiskia, von Neuem ausgesprochen, einen tiefen Eindruck machte, erklärt sich aus der grösseren Empfänglichkeit dieser Zeit für Eindrücke prophetischer Aussprüche. In ihr ging es wieder bergauf, während es in Usia-Jothams Zeit bergab gegangen war. Aber fällt nicht nach unserer Annahme Jes. 2—4 schon in Usia's Zeit, während Micha nach Mich. 1, 1 erst unter Jotham aufgetreten ist? wie kann da Jesaja Micha's Ausspruch wiederholt haben? Micha kann schon in der Zeit, als Jotham für den aussätzigen Usia Regent war, aufgetreten sein, und das בימי יותם in Mich. 1, 1 auch die Regentschaftsjahre Jothams mit umfassen. Diese Möglichkeit ergiebt sich aus einer Vergleichung der Stellen 2 Kg. 1, 17.

3, 1 und 8, 16 mit einander (s. *Keil* z. 2 Kg. 1, 17 und die von ihm Angeführten), sowie aus der von 2 Kg. 15, 1 mit 2 Kg. 14, 17. 23. An den ersteren Stt. wird die Regierungszeit Jerobeams II. von der Zeit an gerechnet, wo er seines Vaters Mitregent ward, in dessen vierten oder fünften Jahre. Auf eine Mitregentschaft Jerobeams II. mit Joas führt ganz deutlich das: *Und Joas entschlief mit seinen Vätern, während Jerobeam schon auf seinem Throne sass* (וירבעם ישב עַל כסו nicht וישב י׳ ע׳ כ׳) in 2 Kg. 13, 13, sowie auch eine Vergleichung von 2 Kg. 14, 27 mit 13, 5[157]), und sie stimmt auch ganz zu den so schweren Zeitverhältnissen. In Jes. 1, 1 musste wegen 6, 1 Usia mit unter den Königen aufgezählt werden, unter denen Jesaja geweissagt hatte, in Mich. 1, 1 war dies nicht nöthig und konnten die Jahre, in denen Jotham für Usia regiert hatte, als Jahre Jothams betrachtet werden, ja geschah Dies in gewisser Hinsicht besser, insofern ja in Usia's letzten Jahren eigentlich nicht dieser König, sondern Jotham regiert hatte und allein hervorgetreten war. Der terminus a quo der Weissagungszeit Micha's sind also die letzten Jahre Usia's, in denen sein Sohn Jotham für ihn die Regierung führte, und Micha ist gleichzeitig mit Jesaja aufgetreten. — Kaum brauchen wir nach dem Gesagten noch hinzuzufügen, wie misslich und bedenklich auch die Annahme ist, ein dritter älterer Prophet sei der Verf. von Mich. 4, 1—4. Wir haben verhältnissmässig viele prophetische Schriften aus Usia's Zeit; in keiner aber findet sie sich. Zwar hat *Htz.* behauptet, sie habe ursprünglich am Ende des Buches Joel gestanden und sei später durch Zufall dort weggefallen, und lässt sie *Ew.* einer anderen Schrift Joels angehören; aber das Buch Joels ist deutlich das Buch desselben, sein Vermächtniss an die Nachwelt, und dasselbe schliesst offenbar mit 4, 18—21 (vgl. den ganz ähnlichen Schluss in Am. 9, 13—15), und eine St., wie Mich. 4, 1—4, ist seinem ganzen Gedankenkreise, der

158) Jerobeam war der an der letzteren St. verheissene מושיע und muss also Israel schon unter seinem Vater zu retten angefangen haben. Deshalb wird auch die Schilderung von Israels Elend in 13, 23 in 14, 26 f. wiederholt. In 14, 26 f. muss in die Zeit Joas zurückgegangen und Jerobeams Wirksamkeit unter Joas und seit seiner Alleinregierung zusammengefasst werden, denn in einem Zustande, wie der daselbst geschilderte, war Israel nicht mehr als Jerobeam zur Regierung kam.

mit 4, 21 vollendet ist, fremd, die Verwandtschaft aber von Mich. 4, 1—4 mit Joel 4, 9 ff. erklärt sich daraus, dass Micha die Weissagung Joels gekannt und berücksichtigt hat (s. ob. S. 440). Der Verf. von Mich. 4, 1—4 müsste ein grosser Prophet gewesen sein, und seine Weissagung hätte sich ganz zum Aufzeichnen geeignet, wie denn drei grosse Propheten (ausser Jes. und Mich. wesentlich auch noch Sach. in Sach. 8, 20 ff.) sie wiederholt und in ihre Schriften aufgenommen haben würden (vgl. auch Jer. 31, 6 und Ez. 40, 2); wie kommt es denn da, dass wir seinen Namen nicht kennen (wenn *Meier*, Jes. S. 24, meint, der in 2 Chr. 26, 5 genannte Sacharja sei ihr Verfasser, so ist dies eine willkührliche, grundlose Vermuthung), und er sie uns nicht selber überliefert hat, er, der doch in einer Zeit gelebt haben müsste, in der die Propheten schon zu schreiben angefangen hatten, oder dass gerade seine Aufzeichnung derselben verloren ging, während die Wiederholungen derselben bei Jes. und Micha erhalten wurden? Noch bedenklicher macht die Annahme eines älteren Verfassers für Mich. 4, 1—4 der doppelte Umstand, dass die St. durch Nichts in ihrem Texte verräth, von anderswoher zu stammen (Jesaja's und Micha's Text theilen sich nicht etwa in den ursprünglichen, sondern der Micha's erweist sich als der absolut ursprüngliche) und dass Jesaja in 2, 5 auch Mich. 4, 5 benutzt zu haben scheint, welcher V. doch kaum noch dem älteren Original angehört haben kann, sondern Micha fast nothwendig angehören muss.

§ 9. *Das Verhältniss des Buches zu den ihm der Zeit nach folgenden Schriften des A. T.'s, dem Buche Jeremia insbesondere, und zum N. T.*

Wir haben ob. S. 179 f. gesehen, wie die Strafverkündigungen des Buches Micha in der assyrischen Zeit unerfüllt geblieben, weil zwischen sie und ihre Erfüllung die Busse unter Hiskia trat, durch den neuen furchtbaren Abfall unter Manasse, Amon und in den ersten zwölf Jahre Josia's wieder in Kraft treten mussten. Dies aber legte ähnliche Drohungen, bei denen auf die Micha's Bezug genommen wurde, mit der Hauptdrohung in 3, 12 ähnliche Drohungen, in denen auf diese Drohungen zurückgeblickt ward, insonderheit, von Seiten der Propheten der chaldäischen Zeit sehr nahe. Ein Aussprechen ähnlicher Drohungen mit Beziehung auf die michäanischen von den Tagen

der Reformation Josia's an und vorzüglich in diesen Tagen selbst ward auch durch den Umstand sehr nahe gelegt, dass diese Zeit eine so grosse Ähnlichkeit mit dem Anfange der Regierung Hiskia's, Hiskia's Reformationszeit, hatte, die wiedergekehrte hiskianische Reformationszeit war, dass die religiösen und sittlichen Zustände Juda's in beiden Zeiten wesentlich übereinstimmten: tiefes Sittenverderben; eben noch vorhanden gewesener, nun aber abgelegter und doch nicht ganz abgelegter Götzendienst; falsche Einbildung, nun Gott genug zu thun, weil man ihm nun wieder äusserlich diene, bei schreiendster Übertretung seiner wahren Gebote, und also Werkgerechtigkeit und Heuchelei; Kampf des wahren Prophenthums mit dem falschen. — Und ein Aussprechen von Drohungen, wie die Micha's, mit Beziehung auf diese erwarten wir insbesondere bei dem Hauptpropheten dieser Zeit, Jeremia, der vermöge des Characters seiner Zeit als einer Erfüllungszeit aller älteren Drohungen und vermöge seines weichen, receptiven Characters zur Wiederholung solcher Drohungen oder zum Aussprechen ihnen ähnlicher mit Beziehung auf sie so geneigt war, und den, weil er selbst so gefühlvoll war, der gefühlvolle Micha sehr ansprechen musste. Wir erwarten sie bei ihm um so mehr, als nach Jer. 26, 18f. die Weissagung in Mich. 3, 12 und wegen ihrer und mit ihr das ganze Buch Micha in seiner Zeit sehr berühmt gewesen sein muss, und diese Zeit die Erfüllungszeit keiner Weissagung in so hohem Grade war als die der Weissagung, welche Micha in ihr so berühmt machte. Und unsere Erwartung wird bei einer Vergleichung der prophetischen Schriften der chaldäischen Zeit und insbesondere des Buches Jeremia mit dem Buche Micha nicht getäuscht.

Bei jedem der beiden Verläufer Jeremia's Habakkuk und Zephanja treffen wir wenigstens eine Stelle an, die sicher aus dem Buche Micha's ist. Habakkuk wiederholt Mich. 3, 10: *der Zion baut durch Mord und Jerusalem durch Unrecht* in Hab. 2, 12: *wehe dem, der Städte baut durch Mord und Städte gründet durch Unrecht,* die Stelle auf die Chaldäer anwendend, fast wörtlich (vgl. auch Hab. 2, 6: *werden nicht diese alle über ihn ein Spottlied erheben* mit Mich. 2, 4: *an jenem Tage wird man über euch ein Spottlied erheben*) und Zephanja nimmt in Zeph. 3, 19: *und ich errette die Hinkende und die Verstossene werde ich sammeln* Mich. 4, 6: *an jenem Tage, spricht*

der Herr, werde ich die Hinkende sammeln und die Verstossene werde ich zusammenbringen — und ich mache die Hinkende zu einem Reste u. s. w., ganz augenscheinlich wieder auf. Wahrscheinlich steht auch Zeph. 3, 13 zu Mich. 6, 12, die Worte *Israels König, der Herr, ist in deiner Mitte, du wirst nicht mehr Böses fürchten* in Zeph. 3, 15 (vgl. auch die in 3, 17 *a*) zu den Worten: *ist der Herr nicht in unserer Mitte, es wird uns nichts Böses treffen* in Mich. 3, 11 und den Worten: *ist kein König in .dir* in Mich. 4, 19 (vgl. auch Mich. 4, 7 *b*), endlich die Worte: *auf welchen Schmach lastet* in Zeph. 3, 18 *b* zu den Worten: *und ihr die Schande meines Volkes traget* in Mich. 6, 16 in Beziehung. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als Zeph. 3, 19 ja sicher auf Mich. 4, 6 f. zurückgeht, die Beziehungen auf Micha bei Zephanja, ziemlich zahlreich, sich alle auf den kleinen Raum Zeph. 3, 13—19 zusammendrängen und Zephanja's Weissagungen von Stellen älterer prophetischer Schriften ganz durchzogen sind. Vgl. auch noch die Verheissung in Zeph. 3, 9 mit Mich. 4, 1 ff. und Zeph. 3, 13*b* mit Mich. 4, 4. 5, 3. 7, 14. Zephanja hat in Zeph. 3, 13—19 Umwandelung des sittlichen Characters, den Micha seinen Zeitgenossen in 6, 12 beigelegt hatte, Stattfinden Dessen in der messianischen Zeit, worauf die leitenden Stände mit Unrecht in Micha's Zeit sich nach Mich. 3, 11 gestützt hatten, Eingetroffensein Dessen, was Micha in den Schlussworten von 6, 16 gedroht hatte, und Aufhör desselben geweissagt und Michas Verheissung in 4, 6 wiederholt.

Die meisten und vorzüglichsten Beziehungen auf das Buch Micha's bei Jeremia finden sich in der unter Josia im Tempel gesprochenen Weissagung Jeremia's in Jer. 7—9, dem Seitenstücke des unter Jojakim fallenden C. 26 des Buches Jeremia, in welchem C. Mich. 3, 12 von einigen von den Ältesten des Landes citirt wird. Hier (so wie in 26, 6. 9. 11 und 22, 5) wiederholt Jeremia zuvörderst, wenn auch nicht den Worten, so doch der Sache nach die Drohung Micha's in 3, 12 (vgl. mit dieser St. Jer. 7, 12—15 und bes. V. 14); hier lässt er ferner seine Zeitgenossen in Bezug auf den Tempel und des Herrn Gegenwart in ihm sich ganz ähnlich aussprechen, wie Micha die seinigen in dieser Beziehung in 3, 11 sich hatte aussprechen lassen (vgl. mit dieser St. Jer. 7, 4. 8); hier werden endlich die Worte: *jetzt, warum erhebst du ein Weheyeschrei? ist kein König in dir, ist*

dein Rathgeber untergegangen? u. s. w. in Mich. 4, 9, sowie auch die: *denn jetzt wirst du aus der Stadt hinausgehen und auf dem Felde liegen und kommen bis Babel* (s. Jes. 39, 3) in Mich. 4, 10 augenscheinlich wiederaufgenommen (vgl. mit den angef. Worten M.'s die Worte: *die Stimme des Schreiens der Tochter meines Volkes aus dem Lande der Fernen! ist der Herr nicht in Zion, ist ihr König nicht ihr?* sowie auch Jer. 9, 18, und s. das ob. S. 158 Gesagte). Vgl. ausserdem noch Jer. 7, 29: *scheere deine Krone und schleudere sie weg* mit Mich. 1, 16: *mache dir eine Glatze und scheere dich wegen der Söhne deiner Lust, mache deine Glatze breit, wie der Adler,* Jer. 8, 10 (und 6, 12): *darum werde ich ihre Felder den Erben geben* mit Mich. 1, 15: *noch werde ich dir den Erben bringen, Bewohnerinn Maresa's* und Mich. 2, 4: *meines Volkes Theil vertauscht er, wie entrückt er es mir, dem Feinde theilt er unsere Felder aus,* Jer. 8, 11 (vgl. 6, 14): *und sie* (die Priester und Propheten) *heilen meines Volkes Schaden, wie etwas Leichtes, indem sie sprechen: Friede! und es ist kein Friede* mit Micha 3, 5: *die* (die falschen Propheten) *mit ihren Zähnen beissen und rufen: Frieden!* (Jeremia stand bei seiner Bekämpfung der falschen Propheten seiner Zeit die michäanische als Vorbild vor der Seele, wie Micha wiederum die des älteren Micha), Jer. 8, 13: *ich will sie sammeln, spricht der Herr; keine Traube ist am Weinstock, keine Feigen an dem Feigenbaum* u. s. w. mit Mich. 7, 1: *wehe mir! denn es geht mir, wie in den Obstärndten, wie in den Nachlesen der Weinlese: keine Traube zum Essen, keine Frühfeige, nach der sich meine Seele sehnt,* Jer. 9, 3 f.: *ein Jeder hüte sich vor seinem Nächsten und auf keinen Bruder vertrauet, denn jeder Bruder verübt Tücke und jeder Freund ist ein Verläumder; und ein jeder betrügt seinen Nächsten* u. s. w. mit Mich. 7, 4: *glaubet nicht an den Freund, vertrauet nicht dem Vertrauten* vgl. auch Mich. 6, 12 (Micha schildert in 8, 13 und 9, 3 f. die Allgemeinheit und Tiefe des sittlichen Verderbens seiner Zeit mit von Micha entlehnten Farben, was um so weniger zu bezweifeln ist, als er dies offenbar auch in 12, 6: *denn auch deine Brüder und deines Vaters Haus, auch sie sind treulos gegen dich* u. s. w. thut; vgl. diese Stt. mit Mich. 7, 5. 6). Vgl. noch Jer. 9, 10 (51, 37) mit Mich. 3, 12 und Jer. 9, 18 mit Mich. 2, 4. Ausserhalb der Weissagung in Jer. 7—9 finden sich bei Jeremia nicht gerade

zahlreiche Berührungen mit Micha's Buch; vgl. jedoch ausser dem schon Angeführten noch Jer. 11, 11: *darum spricht der Herr also: siehe ich bringe über euch Böses, aus dem ihr nicht hervorgehen können werdet, und sie schreien zu mir und ich höre nicht auf sie* mit Mich. 2, 3 und 3, 4; Jer. 30, 21: *sein Herrlicher wird sein aus ihm und sein Herrscher wird aus seiner Mitte hervorgehen* mit Mich. 5, 1: *aus dir wird er mir hervorgehen, zu sein ein Herrscher in Israel* (s. über das Verhältniss dieser beiden Stt. ob. S. 207); Jer. 3, 16: *auf und lasset uns hinaufgehen nach Zion zu dem Herrn, unserem Gott* mit Mich. 4, 2, endlich Jer. 50, 19 mit Mich. 7, 14 (s. über das Verhältniss dieser beiden Stt. ob. S. 377). Vgl. auch noch Jer. 15, 9 mit Mich. 3, 6 f. und Jer. 22, 13—17. 23 mit Mich. 3, 9—11. Vorzugsweise in Jer. 7—9 stand Micha's Buch Jeremia vor der Seele, weil diese Weissagung sowohl unter ganz ähnlichen Zeitumständen, wie das Buch Micha's, gesprochen wurde als auch eine Grundverkündigung mit ihr hatte: die Verkündigung der Zerstörung des Tempels. Da Jeremia die Weissagung in Jer. 7—9 im Tempelthore und ebenso ihr späteres Seitenstück, die Weissagung in C. 26, im Vorhofe des Tempels an einem Festtage gesprochen hat (s. Jer. 7, 2 und 26, 2); so scheint es fast, als habe Micha im Anfange der Regierung Hiskia's sein ganzes Buch ebendaselbst bei einer ähnlichen Gelegenheit vorgelesen, und Jeremia, sowohl als er C. 7—9 in Josia's Zeit als da er C. 26 im Anfange der Regierung Jojakims sprach, Micha's Beispiel vor Augen gehabt, gerade wie er in diesen Weissagungen selbst Micha's Buch vor Augen gehabt hat. Diese schon in C. I. öfter ausgesprochene Vermuthung gewinnt Wahrscheinlichkeit, wenn man einerseits bedenkt, dass Jeremia auch im vierten Jahre Jojakims eine Sammlung seiner bisherigen Aussprüche dem Baruch übergab, um sie bei Gelegenheit eines grossen Fastens im Tempel vor dem ganzen Volke vorzulesen, was Baruch auch that (s. Jer. 36, 1—10) und andererseits erwägt, dass im Anfange der Regierung Hiskia's dem Herrn wieder seine Feste gefeiert wurden und der Tempel wieder Mittelpunkt zu werden anfing (s. 2 Chr. 29 und Mich. 3, 11. 6, 6. 7). Eine noch grössere Wahrscheinlichkeit gewinnt die Vermuthung, wenn man Jer. 26, 18 f. betrachtet. Nach dieser St. scheinen nämlich Zedekia und ganz Juda Micha's Zuhörer gewesen zu sein, was sie nur gewesen sein können, wenn Micha bei

einem grossen Feste im Tempel sein Buch vorlas. Möglich, dass das Fest eines der israelitischen Hauptfeste, möglich auch, dass es ein grosses Fasten war (Jer. 36, 6). Fiele das grosse Passah in 2 Chr. 30 in Hiskia's erstes Jahr, so könnte Micha an ihm sein Buch vorgetragen haben, und wir hätten dann die Abfassungszeit des Buches genau ermittelt. Aber abgesehen davon, dass das grosse Passah unter Hiskia wahrscheinlich bedeutend später fällt (s. Beitrr. S. 109 ff.), so führt Jer. 26, 18 f. auf die Anwesenheit bloss von Judäern, während bei Hiskia's grossem Passah auch viele Israeliten waren, und fordert das Buch Micha's Abfassung in einem Zeitpunkte der Regierung Hiskia's, in dem die Reformation Hiskia's und ihre Folgen sich schon etwas mehr entwickelt hatten, als dies in den ersten Tagen Hiskia's der Fall sein konnte (s. 3, 11 und 6, 6. 7).

Auch bei Ezechiel erinnert Mehreres an Micha's Buch. Vgl. Ez. 13, 19: *Und ihr* (falschen Prophetinnen) *entheiligtet mich vor meinem Volke für Hände voll Gerste und für Bissen Brot, sterben zu lassen Seelen, die nicht sterben sollen, und Leben zu verheissen Seelen, die nicht leben sollen, indem ihr vorloget meinem Volke, das Lügen* (gern) *hört* mit Mich. 3, 5: *die mit ihren Zähnen beissen und Friede! rufen und wer ihnen nicht giebt auf ihren Mund, gegen den heiligen sie Krieg* und Mich. 2. 11: *käme nun ein Mann, der Wind und Trug lügt und spräche* u. s. w., *so wäre er ein Prophet dieses Volks* (Ez. 13, 10: *weil sie mein Volk verführten, sprechend: Friede! und es ist kein Friede* und 13, 16: *die ihm* (Jerus.) *ein Gesicht von Frieden schauen, ohne dass Friede ist* gehen unmittelbar auf Jer. 6, 14. 8, 11 zurück); ferner Ez. 36, 37. 38: *ich werde sie* (die Israeliten) *vermehren, wie Menschenschaafe* (Menschenheerden): *wie Opferschaafe* u. s. w., *so werden die öden Städte voll* ***Menschenschaafe*** (Menschenheerden) sein, sowie auch Ez. 34, 31 mit Mich. 2, 12: *ich werde es* (Israel) *zusammenbringen, wie Schaafe der Hürde, wie eine Heerde mitten auf ihrer Trift, sie werden tosen* ***von Menschen*** (die so eigenthümliche Verbindung צאן אדם geht sehr wahrscheinlich auf die Schlussworte von Mich. 2, 12 zurück); ferner Ez. 38 f. mit Mich. 4, 11—13 (s. über das Verhältniss jener CC. zu dieser St. ob. S. 188f.); endlich Ez. 40, 2: *und er liess mich auf einen sehr hohen Berg nieder* (der Zion), *und auf ihm war Etwas, wie der Bau einer Stadt* (Jeru-

salem) *im Süden* mit Mich. 4, 1 (doch könnte Ez. 40, 2 auch auf Jes. 4, 2 zurückgehen; am Besten nimmt man wohl an, sie gehe auf beide älteren Stt. zurück). Dass die angeführten Berührungen keine zufälligen sind, ergiebt sich aus ihrer Zahl, aus dem Frappanten, was einige von ihnen haben, und daraus, dass Ezechiel sehr oft Stellen älterer Propheten vor Augen hat (vgl. z. B. Ez. 7, 19 mit Zeph. 1, 18 und Ez. 13, 10. 16 mit Jer. 6, 14. 8, 11 und s. über das innige Verhältniss, in dem er zu Jeremia's Weiss. steht, *Movers*, de utriusque recens. vaticc. Jerem. indole p. 35 f., *Ew.*, Prr. II. S. 208 f., *Zunz*, Gottesdienstliche Vortrr. der Juden S. 160, *Häv.*, Ez. S. XVI f.), wenn er auch bei seiner hohen Originalität im Gedankenausdruck oft nur den Gedanken entlehnt, ihn in ihm eigenthümliche Form kleidend. Die vorstehende Vergleichung zeigt, dass Ezechiel einmal, in seiner Weiss. gegen das falsche Prophetenthum, Micha's Polemik gegen die falschen Propheten, meist aber dessen Verheissungen vor Augen gehabt hat.

Nicht ganz unbedeutend sind auch die Beziehungen des nachexilischen Propheten Sacharja auf Micha's Buch. Als ein Prophet, der vorzugsweise verheisst, bezieht er sich überall, wo bei ihm Rückbeziehungen auf dasselbe vorkommen, auf dessen (ja so zahlreiche und bedeutende) Verheissungen zurück. Vgl. aus dem ersten Theile 8, 20—23 mit Mich. 4, 1—4 (dass Sacharja an der angef. St. Mich. 4, 1—4 und nicht Jes. 2, 2—4, oder doch vorzugsweise jene St. vor Augen gehabt hat, erhellt mit ziemlicher Sicherheit aus dem עמים רבים und גוים עצומים in Sach. 8, 22 vgln. mit denselben Worten in Mich. 4, 3; Jesaja hat in Jes. 2, 4 bloss עמים רבים), aus dem zweiten Theile Sach. 9, 10: *Und ich rotte Wagen aus aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem und ausgerottet wird Kriegsbogen; und er* (der Messias) *redet Frieden den Völkern* mit Mich. 5, 9: *und es geschieht an jenem Tage, spricht der Herr, da rotte ich deine Rosse aus aus deiner Mitte und vernichte deine Wagen* und Mich. 5, 4: *und der wird Friede sein*, Sach. 10, 10 mit den Stt. Mich. 7, 12. 14. 11 (vgl. mit Mich. 7, 14 Jer. 50, 19), endlich Sach. 12, 3 und 12, 1 ff. überhaupt mit Mich. 4, 11—13 (s. ob. S. 189). Sach. 10, 4 geht bloss auf die, wie wir gesehen, auf Mich. 5, 1 ruhende Stelle Jer. 31, 21 zurück (vgl. ob. S. 207) und Sach. 3, 10 kann darum nicht wohl auf Mich. 4, 4 ruhen, weil sich das *unter seinem Weinstocke und Feigenbaume sitzen* auch

1 Kg. 5, 5 findet und so eine in Israel allgemeine Redeweise gewesen zu sein scheint, die sich auf Grund von Stt., wie Lev. 26, 4—6, gebildet hatte.

Wie zu Jeremia's Zeit, wo Jerusalems und des Tempels Zerstörung bevorstand, die diese Zerstörung verkündende St. Mich. 3, 12, die Spitze, der Höhepunkt der Drohung des Buches, die Hauptstelle desselben war, die Stelle, welche die grösste Bedeutung für die Zeit hatte, so war später gegen die Zeit der Geburt Christi und während seines Lebens auf Erden die Verkündigung der Geburt des Messias in Bethlehem in 5, f, der Höhe- Mittel- und Angelpunkt des verheissenden Theiles des Buches und die Basis aller Verheissungen desselben (s. ob. S. 230 ff.), die für die Zeit wichtigste Hauptstelle. Nach ihr erwartete man damals allgemein unter den Juden, dass der Messias in Bethlehem geboren werden würde (s. Matth. 2, 5. Joh. 7, 42; über das Verhältniss der Juden zu Mich. 5, 1 nach Christus s. *Hgstb.* Christol. III. S. 303 ff.). Und diese Bedeutung behielt die Stelle für die erste christliche Kirche und hat sie nachmals für die Kirche aller Zeiten behalten, oder vielmehr sie bekam dieselbe für jene erst recht und hat sie für diese erst recht bekommen, nachdem der Messias in Jesu wirklich in Bethlehem war geboren worden. Die Weissagung in Mich. 5, 1 begegnet uns gleich an der Pforte des N. T.'s als erfüllt (Matth. 2 vgl. Luc. 2). Aber auch auf einige andere Stt. des Buches Micha wird im N. T. angespielt. Matth. 10, 35. 36 vgl. 21 und Luc. 12, 52. 53 vgl. auch Marc. 13, 12 schildert der Herr den Zwiespalt zwischen den nächsten Verwandten und zwischen Herr und Diener, den zu bringen, er auf Erden gekommen, in einer Weise, dass die Schilderung der Feindschaft und des Hasses zwischen den nächsten Verwandten und zwischen Herr und Dienstleuten in Mich. 7, 5. 6 ihm muss vor Augen gestanden haben. Der Glaube an den Herrn bei dem einen Gliede einer Familie oder eines Hauses wird bei dem anderen nicht gläubig werdenden denselben unnatürlichen Hass gegen dasselbe erzeugen, von dem zu Micha's Zeit, in der alle Treue und Liebe selbst zwischen den durch die innigsten Bande Verknüpften aufgehört hatten, die nächsten Verwandten und wider einander und der Diener wider den Herrn entbrannt waren. Im tiefsten Grunde war es zu Micha's Zeit derselbe Unglaube, der zum Hass und zur Feindschaft wider die nächsten Ver-

wandten entzündete, als von der Zeit Christi an. Vgl. auch Matth. 24, 12: *und weil die Gesetzlosigkeit* (Gottlosigkeit) *viel werden* (überhandnehmen) *wird, wird die Liebe der Meisten fliehen* mit der ganzen Schilderung in Micha 7, 1—6. Auch die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes, der nur Blätter und keine Frühfeigen hatte, welche der Herr, hungrig, auf ihm suchte, um sie zu geniessen in Matth. 21, 19 f. und Mark. 11, 12—14 steht unverkennbar in Beziehung zu einer St. des Buches Micha, nämlich zu Mich. 7, 1: *Wehe mir, denn es ergeht mir wie es einem in der Obstärndte* (Feigenärndte), *in der Nachlese der Weinlese zu ergehen pflegt: keine Traube zum Essen! keine Frühfeige, nach der meine Seele begehrt!* Man wird den Zusammenhang der neutestamentlichen Stellen mit der michäanischen nicht läugnen können, wenn man bedenkt, dass der unfruchtbare Feigenbaum in jenen das tiefverderbte und verstockte jüdische Volk und seine Verfluchung das Gericht über dasselbe durch den Herrn, das nachher in der von Micha in 3, 12 geweissagten Zerstörung Jerusalems eintrat, prophetisch symbolisirt (auch Micha droht mitten in der Schilderung in 7, 1—6 in 7, 4 *b* das Gericht über Juda), und dass der Herr auch anderwärts (Matth. 10, 35 f. 21. Luc. 12, 52 f. Marc. 13, 12) gerade die Schilderung in Mich. 7, 1—6 vor Augen gehabt hat. Matth. 21, 19 f. und Marc. 11, 12—14 gehen ebenso sicher auf Mich. 7, 1 (und Jes. 5, 1 ff.) als Matth. 21, 33 ff. auf Jes. 5, 1 ff. zurück. Derselbe gänzliche Mangel an Früchten bei Blätterfülle, der zu Micha's Zeit in Israel Statt gefunden hatte (vgl. Mich. 7, 1 mit 6, 6 f. 3, 11) fand auch zu des Herrn Zeit in ihm Statt, und zwar in ihr in noch viel höherem Grade, und bewirkte in derselben in noch viel furchtbarer und totalerer Weise den Untergang des jüdischen Volkes, Jerusalems und des Tempels, als er ihn in Jeremia's Zeit, in der er ihn zum ersten Male verursacht, bewirkt hatte. Merkwürdig, dass auch bei Jeremia eine Stelle, 8, 13, auf Mich. 7, 1 zurückgeht (s. ob. S. 452), wie denn auch Beziehungen auf 7, 5. 6 sich bei ihm finden (s. ob. ebds.), und er Mich. 3, 12 wiederholt hat; es findet ein förmlicher Parallelismus zwischen den angeführten neutestamentlichen Stt. und Matth. 24, 2. Luc. 21, 6 und den Stt. Jer. 8, 13. 9, 3. 12, 6. 7, 14. 26, 6 in Beziehung auf beider Verhältniss zu Mich. 7, 1—6 Statt, ein Parallelismus, der darin seinen Grund hat, dass dasselbe Verderben,

welches, nachdem es in Micha's Zeit in Israel geherrscht, wieder in Jeremia's Zeit in ihm geherrscht hatte, auch und noch mehr in der des Herrn herrschte, und dasselbe Gericht, was Israel in Jeremia's Zeit für dieses Verderben bevorstand, nachdem es ihm in Micha's Zeit durch Busse entgangen war, ihm wieder in der des Herrn bevorstand. Auch in der Zeit des Herrn war die Stelle Mich. 3, 12 in Verbindung mit der sie vorzugsweise, ja recht eigentlich begründenden Stelle Mich. 7, 1—6 Hauptstelle des Buches, damals neben Mich. 5, 1. Dass die Früchte in Mich. 7, 1 fromme Menschen, in Matth. 21, 19 u. s. w. gute Werke sind, begründet natürlich keinen wesentlichen Unterschied. Übrigens könnten auch an den neutest. Stt. die Früchte fromme Menschen sein.

Zusätze, Verbesserungen, Druckfehler.

S. 6 Z. 10 v. u. füge nach „2 Kg. 6, 8“ hinzu: Dass תחנות troz seines Singularsuffixes ein Pluralis sein kann, erhellt aus Stellen, wie Deut. 28, 29 und Ps. 132, 12. S. 16 Z. 7 v. u. muss es st. „*wie Jesuruns Gott*“ heissen: „*wie Gott, Jesurun*“*!* S. 26 Z. 13 v. u. füge nach „vgl. das“ hinzu: „בֶּן הַשִּׁלֹנִי *der Sohn des Siloniters* Neh. 11, 5 und“. S. 51 Z. 2 v. u. fehlt nach „dass“ das Wörtchen „er“. S. 65 Z. 1 v. o. fehlt vor „Man“ „2“. S. 83 Z. 19 v. u. fehlt nach „angedeutete“ das Wort „Rüge“. S. 106 Z. 4 v. o. l. legen st. legend. S. 112 Z. 3 v. u. l. *euch* st. *auch*. S. 117 Z. 19—21 v. o. ist unrichtig behauptet, dass es נהי נהיות heissen müsste, sollte die Verbindung: *die kläglichste Klage* bedeuten; s. nämlich Hos. 10, 15. S. 134 Z. 11 v. o. l. „die schreiendsten und verantwortlichsten“. S. 159 Z. 19 v. u. l. „dieselben“. S. 168 Z. 15 v. u. l. „gewonnen“. S. 172 Z. 2 v. u. l. „Klgl. 4, 18—20“. S. 210 Z. 8 v. u. l. „betont“ st. „bekannt“. S. 261 Z. 10 v. o. l. „Heiles“ st. „Gerichtes“. S. 284 Z. 4 v. u. l. „ihm“ st. „ihr“. S. 296 Z. 10 v. o. setze vor „In“: „Nach *Ew.* § 286 f. ist קְרֹב *horch*. S. 306 Z. 1 und 2 v. o. setze st. „Obst“, „Frühfeigen“ und st. „nach der Obstärndte“, „in der Feigenärndte und“ u. streiche „und Frühfeigen, nachdem ihre Zeit vorbei ist“. S. 330 Z. 14 v. u. l. „geboten“. S. 345 Z. 18 v. o. l. „5, 8“. S. 385 Z. 17 v. o. l. „Diesem“ st. „diesem“. Ebds. Z. 17 v. u. l. „Schrecken“, Z. 10 v. u. l. „fürchten“ u. Z. 1 v. u. l. „Aufforderung“.